


WIDENER
HN AZZT K


VE RI TAS

CURSUS PHILOSOPHICUS

AD MENTEM

DOCTORIS SUBTILIS

STUDIO ET LABORE

P. F. CHERUBINI AB ABBATIA S. SALVATORIS

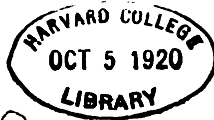
Lect. Phil. in Collegio S. Antonii de Urbe

VOLUMEN II.

Pro manuscripto

ROMAE
EX TYPOGRAPHIA SALLUSTIANA
Via S. Nicola da Tolentino, 4

1905


HARVARD COLLEGE
OCT 5 1920
LIBRARY

PSYCHOLOGIA

PROOEMIUM

Haec Philosophiae pars, quam *Psychologiam* appellant, idest, sermo de anima, vel etiam *Anthropologiam*, quod est sermo de homine, longe Cosmologia est nobilior, quemadmodum homo inertibus corporibus, plantis, brutisque est praestantior. Psychologia enim directe de ente omnium nobilissimo hujus adspectabilis universi pertractat et praecipue de ea parte humanae naturae, quae proxime ad angelorum conditionem accedit. Diximus *praecipue* etc. quia de corpore humano hic pertractatur prout animae unitur et secundum generalia principia: caetera reservantur scientiis naturalibus.

Ordo generalis tractationis sequens servabitur; ut primo omnia expendantur quae animam sive in se, sive in unione sui ad corpus, respiciunt; inde exponentur quae animae facultates spectant, scilicet earum natura, modus agendi et vis, quae ipsis inest ad objectum percipiendum.

Hodie a Wundt nova scientia introducta est quae appellatur *Psycophysiologia*, quaeque complectitur studium experimentale phaenomenorum conscientium in relatione ad facta ordinis physici et physiologici et psychici.

CAPUT I.

De anima in se considerata.

Anima potest considerari vel in se, vel in ordine ad corpus, cujus est forma: sub primo respectu hic, sub altero respectu in capite sequenti.

ARTICULUS I.

De definitione animae et vitae.

ANIMAE a Philosopho duplex traditur DEFINITIO. Prima in libro 2. *De Anima, Text.* 6. habetur: *Anima est actus substantialis primus corporis physici organici potestate proxima vitam habentis.* Dicitur *actus* quia anima est forma corporis, ut alibi palam fiet; est autem formae actu determinare et constituere. Additur *substantialis* ut distinguatur ab actualitate inducta ab accidentibus, simulque innuatur unionis natura inter corpus et animam: de qua pariter infra sermo habebitur. Dicitur *primus*, quia concurrit ad hominis essentiam, quae est primum quod intelligitur in re. Ea verba *corporis physici organici* diversam habent rationem in schola thomistica et scotistica. Thomistae quoniam respuunt formam corporeitatis, tuentur animam esse formam etiam corporis, prout

corpus est. Scotistae vero, quoniam multiplicitatem formarum in viventibus recognoscunt, idest et formam qua corpus est corpus et formam qua est vivens, animae tribuunt esse actum corporis solum hac ultima ratione. Idest anima in horum sententia est actus corporis organice constituti per aliam formam, illud proxime reddentem aptum ad suscipiendam formam nobiliorem, qua vivens efficitur. Ex quo facillime datur intelligi ultima definitionis verba *potestate proxima vitam habentis:* si enim corpus organicum de se ad animam, a qua vita profluit, ordinatur, eo ipso in potentia proxima est ad vitam; secus autem est de materia *prima,* ut volunt thomistae.

Altera animae definitio occurrit ibidem *Text.* 24: *Anima est principium quo vivimus.* Et clarius *Text.* 18.: *Anima est principium quo vegetamus, sentimus, loco movemur et intelligimus.* Quae definitiones cum clare pateant, non indigent declaratione.

Ultima a praecedenti definitione in eo differt, quod prima datur per respectum ad corpus, cujus est forma, altera vero per respectum ad vitales operationes, quarum anima est principium primum.

Anima triplicis generis datur: una per quam vivens solam habet capacitatem *vegetandi,* sicut anima plantarum: altera, per quam praeterea vivens est *sentiens:* tertia, per quam vivens etiam *intelligit.* Prima *vegetativa* dicitur; altera *sensitiva;* tertia tandem *intellectiva* appellatur. Non dari alterius generis animam patet experientia. Experientia quidem, quia nonnisi plantae, bruta et homines vita praediti in spectabili hoc mundo occurrunt. Quid de hylozoistis sit dicendum, de Cartesio et de spe-

ciebus aequivocis a Leibnitio invectis videas Cosmologiam Cap. IV. art. I. II. et III.

Quoniam VITAE meminimus, ejus notionem praebendam ducimus. Verum praemittimus opus perdifficile evadere cupienti praebere definitionem illius, quamvis vitae conceptum vagum quisque possideat. Hinc est quod quilibet fere philosophus in diversam abeat opinionem, in vita definienda.

Burdach sic definit vitam: vita est equatio universi: encyclopedistae: vita est in oppositione ad mortem: Bichat: vita est complexus functionum, quae morti resistunt: Cuvier: vita est motus continuus, cujus directio etsi complicata, constans manet: evolutionistae: vita est proportio circumstantiarum internarum ad externa: Tiedeman reponit vitam in principio agendi ab intrinseco: addens definitiones traditas a naturalibus esse vel obscuras, vel incompletas, vel erroneas. Omittimus alias eorum recentium, qui addicti materialismo, ita definiunt vitam, ut nonnisi corporibus conveniat. Videas Duilhé, *Apol. Scient.*, 3ª p. c. 11. § 1.

Thomistae vitae definitionem sic tradunt: *illud principium per quod aliquid est natum movere seipsum:* ex quorum sententia quidquid moveri seipso scitur, vita vere ditari tenendum est. Contra quos revocandum est quod in Cosmologia Cap. III. art. IX. diximus de eo philosophi effato: *quidquid movetur* etc.; quaedam enim tamquam non viventia habita a cunctis, revera ab intrinseco se movent per vim physicam sibi inhaerentem, nec tamen vita frui dicuntur. Ultimum patet: primum constat vel ex eo, quia quodlibet physicum praeter activitatem formae vi aliqua ditatur; vis autem ad motum in genere ordinatur.

Idem dicas de definitione data a Cuvier et a Tiedeman, quae videtur manifeste accedere ad thomistarum definitionem. De caeteris praememoratis silemus, cûm earum falsitas facile inspiciatur.

Scotistarum quidam sic vitam definiunt: *virtus acquirendi sibi perfectionem indebitam ex vi generationis:* seu vita est sita in ea activitate intrinseca, qua ens acquirit perfectionem non obtentam in generatione. Haec videtur rejicienda, utpote quae non potest applicari vitae divinae: nam repugnat Deum acquirere aliquid.

Alii Scoti discipuli tuentur vitae definitionem in genere dari non posse, sed solum in specie. Si agatur de Deo, angelis et hominibus, imo et de brutis, sic eam tradunt: *virtus percipiendi objecta,* idest, ea virtus qua objecta motu intrinseco in genere apprehenduntur. Si Deus excipiatur, vita est *virtus acquirendi perfectionem indebitam ex vi generationis.*

Tandem alii scotistae tuentur nullimode dari posse a nobis vitae definitionem, seu neque in genere, neque in specie.

In tanta opinionum varietate quid sit tenendum non facile apparet. Notamus tantum vitam non posse constitui in motu prout hic ad extrinsecus ordinatur, sed quatenus quid operatur immanenter.

Confer Halensem II. p. q. LXXXVII. m. I. a. I., ubi varias affert vitae definitiones et explicat pro diversis respectibus. Videtur favere thomistis m. II. a. I.; docet enim vitam esse motum internum super essentialia principia fundatum. De vita pariter ibi a. II. § I. docet, vitam reductive reponi in substantia: § II. vitam non esse ipsam animam, nec (§ III.) potentiam, sed potius virtutem animae: § IV.

formaliter autem et essentialiter loquendo vitam esse actum primum et continuum substantiae nobilis moventis, vel cognoscentis, vel utrumque facientis: m. II. a. II. § II. substantiali vigore suo animam dare corpori vitam.

ARTICULUS II.

De principio vitae. Vita in nobis nequit repeti a materiali principio.

Recentes materialistae ita materiam extollunt, ut non solum quoad plantas et bruta, sed et quoad hominem omnia ipsi tribuant: quidam quidem materiae et viribus physicis independenter ab organis, quidam vero viribus physicis et materiae organizatae; ex quo nomen sibi usurpant *organicistarum*.

Nota a nobis restringi tractatum ad hominem tantum, quia de vita sensitiva et brutali a plerisque tenetur, ut visum est in Cosmologia C. IV. a. IV. eam repeti posse a forma inclusa in ambitu materialitatis.

Prop. VITA IN NOBIS NON POTEST REPETI A MATERIA, SIVE ANORGANICA, SIVE ORGANICA, ET A VIRIBUS PHYSICIS.

Prob. I. pars. De materia anorganica et viribus physicis. Ubi principium vitale reperitur, ibi reperitur et vita. Atqui in quolibet corpore reperitur materia anorganica et vires physicae, nec tamen omnia corpora vivunt. Ergo ab illis repeti nequit vitae ratio.

Prob. II. pars. Compertum est experientia in nobis elementum materiale, ideoque et vim physicam ipsum sequentem, continuo mutari et tamen semper idem manere principium referens quae sunt conscientiae. Atqui quae sunt conscientiae ad vitale principium pertinent;

cognitio enim est praecipuus actus vitae. Ergo aliud principium est elementum materiale et aliud conscientiae, ideoque et vitae.

Praeterea, manentibus iisdem principiis rei, manet et res cujus sunt principia. Si igitur materia organica et vires physicae essent constitutiva vitae, his manentibus, vita ipsa maneret. Atqui in morte hominis per aliquod saltem tempus manent eadem materia et eaedem vires physicae: hae enim sequuntur corpus usque dum corpus manet, cum illius sint affectiones et proprietates; nec tamen manet vita. Ergo vita non est resultantia quaedam ex materia organica et ex viribus physicis. Lege D. Thomam p. I. q. 75. art. I.

CONCLUDES vitam in nobis repetendam esse ab eo principio quod communi vocabulo *anima* dicitur et quo viventia animata appellantur.

ARTICULUS III.

Notio animae humanae.

Superius de anima in genere actum est: nunc de anima humana est loquendum.

ANIMA HUMANA definitur, illud principium per quod homines vivunt: et quoniam triplici signo in his vita manifestatur, idest, vegetando, sentiendo et intelligendo, principium praefatum ad haec tria in nobis sese porrigit. Vide Halensem II. p. q. LIX. m. II.

Ut plana animae nostrae notio evadat, sciendum de natura intrinseca vitalis principii in nobis, illud non repeti posse ab accidente, nec a vi physica, ut volunt ma-

terialistae cum positivistis; sed a substantia; quae dupliciter esse potest; vel ita ut in se completa sit sine exigentia ad alterum; vel intrinsecus ad compositionem cum alio ordinetur.

Jamvero animae nostrae substantialitatem non sensu priore, sed secundo defendere intendimus: quia anima humana secundum se ad corpus ordinem dicit, cum quo unum per se et substantiale constituit.

Prop. Anima humana est substantia. Vide Doctorem I. D. VIII. q. II. n. 2.

Prob. Quod est ratio substantialis differentiae, est substantia. Atqui anima humana, imo etiam anima in genere, est ratio differentiae substantialis inter vitam habentia et non habentia. Ergo ipsa substantia sit oportet. Minor ita declaratur; quia inter substantiam et accidens non est medium, quapropter anima vel est substantia, vel accidens. Differre vero substantialiter viventia et non viventia, patet. *Item* quod est ratio substentationis accidentium, saltem mediate, debet esse substantia; secus vel accidentia per se starent, vel recurrendum foret ad progressum in infinitum. Atqui in nobis multa inveniuntur accidentia; ergo exigunt substantiam ut subjectum. Ast hoc non semper potest esse corpus, quia scientia, volitio et alia sunt spiritualia: ergo exigunt substantiale principium diversum a corpore, quod anima dicitur.

Arguitur etiam a minori ad majus: quia si materia est substantia et tamen est infimum ens, multo magis erit substantia anima, quae nobilissimum *esse* et *agere* tribuit, scilicet vitam. *Tandem* arguitur ex absurdis consectariis secus occurrentibus; quia anima fieret accidens corporis, cum nullum aliud subjectum inhaesionis ha-

beatur, negata substantialitate animae; et sic in purum, putumque incideremus materialismum cum suis ultimis consectariis.

Ex his patet quantum a vero aberrent Humius (*Tract. hum. nat.*, l. II. p. IV. c. 6.), Condillachius (*Traité des sensat.*, p. I. c. I.) et Lockius (vide Metaph. C. IX. art. II.) rationem formalem animae reponentes in complexu affectionum et accidentium; itemque a vero abesse Cartesium (*Med.* 2) definientem animam *ens cogitans;* nam et angeli cogitant, quin tamen dicant ordinem ad corpus, quemadmodum *de se* anima dicit.

ARTICULUS IV.

Ulterior inquisitio naturae animae humanae.

Catholici unanimiter tenent animam humanam esse substantiam simplicem et spiritualem realiter a corpore distinctam, ordinatam tamen ad componendum cum eo esse hominis; nam etiam « corpus est pars hominis, contra alios dicentes animam esse totam quidditatem hominis; quod non est verum, quia quidditas dicit totum quod dicit homo; et homo includit corpus, ut patet: igitur et quidditas ejus » (III. D. XXII. n. 4.).

Contra tenent materialistae et sensistae docentes quidquid est in nobis esse materiam, vel ad summum aliquid intra ambitum formarum materialium contentum, simplicitate forsan gaudens, non tamen spiritualitate.

Inter veteres materialismum professi sunt Thales, Anaximenus, Heraclitus et alii e schola Jonica; cui inde Epicurus, Democritus, Leucippus, Dicaearchus, Aristo-

xemus et Galenus, eorumque disicipuli subscripserunt. Inter recentes recensentur Hobbes, La Mettrie, Helvetius, Diderot, Holbach, Buchnerius, Moleschottius, Darwin et alii non pauci.

Materialismus in *dynamicum* et *physiologicum* dividi potest: primus asserit activitatem esse materiae affectionem, quae usque ad rationem pertingere potest: alter docet animam, ejusque operationes non esse nisi corpus quod dispositione physica nervei et cerebralis systematis, manifestationes cunctas producit. Hodie vocant mechanismum sententiam reducentem omnia phaenomena in homine sese manifestantia, ad vires mere mechanicas.

Qui altero modo labefactarunt spiritualitatem animae, quique sensistae appellantur, sunt phrenologistae et lockiani; et plus minusve favent omnes abhorrentes ab ultimo gradu materialistico, nec tamen doctrinam catholicam volentes amplecti. Notamus tamen Lockium verbis contrariari sensismo; sed docet quaedam in illum ducentia, v. g. non esse certum repugnare materiae potestatem cogitandi et intelligendi.

Ad facilius capienda quae dicentur, *notandum* in sententia quorumdam differre esse simplex et spirituale: primum dici potest etiam de ea substantia, quae partibus quidem non constat, verum in esse et agere a materia omnino dependet; sicut quidam de anima brutorum opinantur. Alterum autem dicitur solum de ea quae simul et partibus caret et in agere et in esse indipendens est a materia, sicut anima humana et angelicae substantiae. Haec distinctio non occurrit in doctrina scotistica; tuentur enim disciipuli Scoti animas quoque belluarum in am-

bitu formarum materialium contineri et sic solum animam intellectivam esse simplicem.

Ad errores propulsandos qui contra veritatem catholicam habentur, sequentes statuuntur propositiones.

Prop. I. Anima nostra nec est corpus, neque aliquid corporeum. Vide Doctorem in iv. D. xliii. q. ii. n. 12. etc.

Prob. I. pars. Mens humana in operando diversimode operatur ac corpus: ergo nequit esse corpus. Antecedens sic probatur: anima nostra sic comparata est ut non solum superficialiter res percipiat, sed intus legat ad reconditas rationes formales perveniens: imo unico et simplici actu totum aliquod, quantumquumque materialiter magnum, percipit; v. g. mundum universum; item noscit rerum relationes tam metaphysicas, tam logicas; aliquando quidem directe, aliquando autem arguitive; sicut videre est in astronomicis, mathematicis et metaphysicis etc. Contra corpus nonnisi superficialiter et extenso modo est capax recipiendi res; prorsus ignorat rationes formales rerum; non arguit abscondita et futura. Argumentum hoc principio innititur, *operatio sequitur esse.*

Item conscientia et experientia compertum habemus nos aliquando, praecipue cum rebus perdifficillimis vacamus, non solum abstrahere a singulari, sed etiam ab ipso nostro corpore, ita ut cogitatu nostro fere extra corpus rapiamur. Atqui id impossibile foret, si principium intelligens esset corpus. Ergo etc.

Praeterea quae sunt corporea nequeunt recipere et causare simplicia; quia quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur, et nemo dat quod non habet. Atqui in nobis quaedam recipiuntur et causantur simplicia, imo et suprema horum, v. g. conceptus veritatis, virtutis, sim-

plicitatis, Dei etc. Ergo non a corpore recipiuntur et causantur, sed a simplici substantia, quae est anima. *Praeterea* in nobis est reflexio: haec autem solius animae est, quia actio rationalis: sed reflexio simplicitatem expostulat. Ergo etc. Minor probatur. In reflexione anima supra seipsam reflectitur, redit et in se legit: quod non intelligitur nisi quatenus anima secundum se totam in se convertatur: corpus autem ratione suarum partium hoc non potest.

Tandem certum est apud naturales, nostrum corpus continuo mutari, ita ut post aliquod tempus renovetur totum. Ast conscientia compertum est manere in nobis idem principium cognitivum. Hoc ergo repugnat esse corpus.

Prob. II. pars. Corporeum hoc vel foret accidens, vel forma corporea. Atqui anima nostra neutrum est. Ergo etc. Probatur minoris prima pars, idest, de accidente. Accidens et affectio sunt inferiores ipsa substantia, cujus sunt: ideo si anima foret accidens corporeum, ab eo profluerent solum infima. At vidimus superius oppositum. Ergo anima nequit esse corporeum accidens. Item hujusmodi corporeum aliqua vis physica foret, quia quidquid accidentale cum nobilitate et virtute aliqua in corpore invenitur, vis physica est. Atqui effectus qui in nobis conspiciuntur non possunt saepius tribui viribus physicis, cum physice non eliciantur, nec dirigantur; ut videre est in ratiocinatione et volitionibus. Ergo etc.

Probatur altera minoris pars. Forma corporea non est extra ambitum corporalium. Sed anima nostra est extra illum. Ergo non est forma corporea. Minor clarebit ex sequenti propositione.

Prop. II. Anima nostra est spiritualis (ii. D. iii. q. viii. n. 16. et iv. D. xliii. q. ii. n. 18.).

Prob. ex ipsa notione spiritualitatis superius allata, idest, quia includit independentiam a materia in esse et agere. Haec autem independentia competit animae nostrae, quia in praecipuis suis operationibus (intellectionibus et volitionibus) non utitur organis intrinsece.

Probatur per partes: et imprimis *de intellectu.* Quae organis utuntur, sunt determinatae operationis, quia structura specialis requisita in organis non aptatur cuilibet perceptibili. Sed intellectus nostri objectum proportionatum (ut de adaequato taceamus) est quodlibet materiale et forma omnis corporea. Ergo intellectus noster est inorganicus et sic spiritualis. Neque argumentum debilitatur per hoc quod facultas sensitiva interna sese porrigere potest ad omnia sensibilia, cum teneant non pauci philosophi, non exclusis quibusdam scotistis, unicam esse facultatem sentientem internam; nam huic respondetur: 1° sensitivum non percipere rationes formales rerum sensilium, sicut intellectus; 2° non assurgere ad mere spiritualia.

Item excedens objectum corrumpit sensum, quia corrumpit organum: atqui contra accidit in intellectu, quia quo nobilius et altius objectum scrutatur, eo magis perficitur atque diutius et intensius operi suo incumbit, eoque magis roboratur. *Tandem* sic arguas: natura quae pro objecto habet spiritualia, vel etiamsi materiale, illud elevat ad superiorem ordinem, nonnisi spiritualis esse potest. Atqui intellectus, ut supra dictum est, spiritualia percipit, v. g. veritatem in abstracto, Deum, spiritum etc., et materialia elevat ad superiorem ordinem, nam ab his abs-

trahit rationem formalem necessariam, aeternam, immutabilem, universalem etc. Ergo etc.

Probatur secundo propositio *ex parte voluntatis.* Homo est dominus suorum actuum; ita ut in potestate ejus sit determinare se ad hoc vel ad oppositum. Illa autem determinatio non potest poni in aliquo appetitu sensitivo organico et extenso, quia quilibet appetitus organicus et materialis determinatur ad certum genus appetibilium sibi conveniens, ita ut illud apprehensum non possit non convenire, nec appetitus non approbare. Ergo voluntas, qua sic indeterminate volumus, est appetitus excedens materiam et sensum, ideoque spiritualis. *Item* voluntatis objectum est omne bonum, sicut intellectus omne verum; idest, tum sensile, tum spirituale, tum creatum, tum increatum, imo speciatim hoc ultimum, quia inquietum est cor nostrum, donec requiescat in illo, quod est in supremo gradu simplicitatis.

Probatur tandem propositio in genere: anima nostra substantialiter et essentialiter differt ab anima brutorum, quia humana species est alia a specie brutali. Atqui anima brutorum est sensitiva et dependens in esse et agere a materia. Ergo anima rationalis ex opposito est independens et sic spiritualis. Major sic ostenditur: homo scientias addiscit et evolvit, ab imperfecto progreditur ad perfectum, numquam permanens in eodem statu; ad quod satis sit commemorare perfectionem, ad quam scientias theologicas, philosophiam, physicam, astronomiam, mathesim etc. extulit; item non cogitur eodem modo operari sicut bruta, sed diversimode secundum leges generales artium cum his modificationibus, quae invectae a ratione et ordine dispositae, placent intuenti. Unde vere in-

sipientes dicendi sunt qui ita lumen rationis et vultus divini super nos signatum obtenebrare conantur, ut ab altissima sua dignitate hominem degradent coaequantes illum bestiis, speciatim simiis. Addi tandem potest argumentum desumptum ex educatione surdomutorum: notum est factum de adolescentula surda et caeca simul a nativitate, quae ita exculta est, ut potuerit brevi notiones plurimas non solum ordinis physici, sed et moralis et metaphysici acquirere. Haec nata est Larnay an. 1867. Enarrationem completam si cupis videas in *Apol. Scient.* M. Duilhé c. 18. § I. Conf. S. Thom. l. c. et *Cont. Gent.* l. 2. c. 49. 50. et Halensem II. p. q. LXII. m. I.

Prop. III. REPUGNAT MATERIAM COGITARE ET INTELLIGERE. Contra Lockii dubitationem.

Prob. Ratio ob quam Lockius dubitationem suam induxit, est, quia credebat perspectas prius debere esse omnes materiae proprietates, antequam absolute id de materia proferatur; cum autem id sit impossibile, nequit asseri repugnare materiae virtutem intelligendi. Ast decipitur: quia ad aliquid negandum alicui rei, sufficit repugnantia inter illa duo. Atqui esse materiale omnino opponitur intellectioni. Ergo repugnat vere materiam cogitare. Minor patet; quia materiale et corporeum quidlibet est extensum, divisibile, solidum et laborans inertia quoad simplicia: contra, in intellectione etiam rei materialis reperitur simplex et indivisibile, v. g. ratio formalis rei et mens ascendit usque ad pure spiritualia.

OBJECTIONES.

Object. contra prop. I. Anima in cognitione tangit objecta: sed haec sunt materialia: ergo et anima.

Resp. Dist. maj. Tangit contactu virtutis, conc.; contactu physico, neg. Dist. etiam min. Semper, neg.; aliquando, subd. Quae tamen percipiuntur modo immateriali, conc.; modo materiali, neg. et. neg. cons. Dicitur contactus virtutis qui efficitur per influxum virtualem procedentem a vi insita animae etc. Hunc autem animae inesse, constat ex nobilitate suae naturae.

Object. II. Anima unitur corpori. Atqui repugnat corpori uniri, quod non est corpus. Ergo anima non est simplex.

Resp. Dist. maj. Anima unitur corpori ut forma, conc.; unitur per commixtionem, neg. Contradistincta minori, neg. cons. In mixtionibus semper est necessaria, ut conditio *sine qua non*, similitudo naturae mixtorum; in unionibus substantialibus autem sufficit tendentia naturalis componentium ad invicem et vis unitiva ex parte formae. Vide de hoc in Cosmologia C. II. art. III. et *Rer. Princ.* q. IX. n. 72. Caeterum de hac materia clarius agetur infra, cum de unione animae cum corpore tractatus erit.

Object. III. Concludere pro simplicitate animae ex quibusdam simplicibus ipsam afficientibus, non valet: quia etiam in corporibus quaedam inveniuntur simplicia, v. g. vis, gravitas etc., quin tamen corpora simplicitate frui dicantur.

Resp. Dist. Simplicia corporum sunt talia considerata in abstracto, conc.; in concreto, neg. Affectiones autem animae tum concrete, tum abstracte consideratae semper in ambitu simplicitatis sunt. Vim autem et gravitatem physicam corporum esse compositam patet, quia dividuntur ad divisionem corporum.

Instatur. Affectiones animae extrinsecus in corpore

leguntur et manifestantur: v. g. affectiones voluntatis, cogitationes intellectus etc. etc. Ergo sunt ejusdem rationis cum affectionibus corporis.

Resp. Dist. antec. Manifestantur et leguntur per quandam resultantiam, conc.; per veram receptionem harum in corpore, neg. Quoniam anima naturali dispositione est in corpore, per sui commotionem resultare facit aliquid in corpore naturaliter; neque enim multiplex, sed unica est natura nostra: vix ergo fieri potest, ut ipsa anima afficiatur intrinsecus et nihil extrinsecus manifestet, praecipue in vehementioribus passionibus.

Object. IV. Anima nostra easdem vices subit cum corpore: v. g. in pueris est debilis sicut corpus, in viris fortis, in foeminis levis, in senibus languescens sicut vires physicae. Ergo est corporea.

Resp. Dist. antec. Et id est per accidens, conc.: per suam naturam, neg.

Objicitur contra prop. II. Spiritus non vincitur a vi inferiori: sed anima saepe vincitur a resistentia materiae et corporis, cum circa ea nequeat agere quidquid vult. Ergo saltem ea dici nequit spiritualis.

Resp. Dist. maj. Si agatur de substantia alligata corpori, neg.; si de spiritu puro, subdist. Non posset vinci sicut praememorata substantia, conc.; absolute, neg. Ratio primi est, quia anima in exteriora agit mediantibus organis: cum autem organa sint materialia, vices etiam subeunt rerum materialium et physicarum legum. Ratio secundi est, quia spiritus puri non sunt omnipotentes eo ipso quod a materia sunt soluti, sed virtute circumscribuntur.

Object. II. Quidquid homo intelligit, materiale est,

nec assurgere valet ad mere spiritualia; imo anima cum circa ea operatur, non exclusa seipsa, nititur reddere ea modo physico: quod sane non fieret, si spiritualis foret.

Resp. Dist. antec. Est materiale elevatum ad ordinem superiorem, conc.; est materiale purum, neg. Disting. item illud ***non valet assurgere,*** etc. i. e. non potest directe bene percipere spirituale purum, conc.; nullimode, neg. De modo percipiendi materiale, vide superius in ultima ratione pro propositione secunda. De altero dicimus animam elevari etiam ad pure spiritualia, v. g. ad Deum. Verum de his non potest efformare sibi conceptum adaequatum et simpliciter positivum, sed solum abstractivum et per remotionem conditionum materialium. Ratio, quia dum, saltem pro hoc statu, manet in corpore, nimis deprimitur a sensu: quod non erit certe in restauratione naturae. De his alibi dilucidius et extensius, idest C. v. a. x. et xi.

Contra prop. III. Non desunt philosophi, puta scotistae, qui tueantur animam brutorum esse formam materialem et tamen capacem cogitationis seu cognitionis.

Resp. Dist. Cogitationis impropriae, conc.; propriae, neg. Cognitio enim brutorum est sensatio; cogitatio autem proprie est ab intellectu. Haec autem duo toto coelo differunt. Et sane: cogitatio intus rem penetrat ad rationem formalem rei; cognitio autem brutorum sistit in superficie; et si aliquando videtur judicium aut ratiocinium quoddam praeseferre, id est ab instinctu, quin ratio cognoscatur intrinseca: quare bruta solum habent similitudinem quandam cogitationis, cum proxime accedant ad naturam rationalem, non autem veram cogitationem.

ARTICULUS V.

De origine animae humanae. Variae sententiae.

Multae sententiae traduntur a philosophis circa originem animae humanae: verum ad quatuor praecipuas reduci possunt, quae sunt: *traducianismus*, *emanatismus*, *creationismus* et *evolutionismus*.

TRADUCIANISMUS tradit animam humanam esse ex traduce, seu per generationem a parentibus; quae dupliciter a variis explicatur, vel quatenus anima procreatur per vim generativam, sicut anima plantae a planta, vel procreetur ab anima immediate per vim distinctam, quemadmodum videtur lucerna accendi ab alia sine detrimento hujus. Primo modo traducianismus dicitur corporeus, quia vis generans residet in organo corporeo; altero modo dicitur spiritualis, quia spiritus independenter ab organo producit. Corporei traducianismi fautores fuerunt Tertullianus, Apollinaristae, Luciferiani inter veteres, et hodie generaliter omnes materialistae et sensistae: traducianismi spiritualis sequaces adnumerantur ex antiquis S. Eucherius et Fulgentius et nostra aetate Wette et Doederlin. S. Augustinus in hac materia aliquando anceps fuit: tamen inde traducianismum rejecit, ut constat ex libro *De ecclesiasticis dogmatibus* et super *Genesim*, c. XVIII. n. 32.

EMANATISMUS tuetur animam nostram profluere a divina substantia: vide de hac materia in Cosmologia, C. I. art. IV. V. et VI. quando de pantheismo actum est; fautores enim hujus sententiae sunt omnes pantheistae.

Creationismus est sententia eorum qui docent animam rationalem esse a Deo per creationem: quam sententiam tuebimur, utpote unice veram.

Evolutionismus, qui et *transformismus* et *generatio spontanea* et *selectio naturalis* et *theoria descendentiae* et *monismus* audit pro varia expositione philosophorum, est sententia eorum qui tuentur naturam et species in ea contentas provenire ex evolutione materiae per indefinitas phases ejusdem constitutas. Haeckel materiam inorganicam solum ponebat, in qua continebantur latentia usque a principio protoplasmata futurorum entium organicorum; quae combinatione elementorum simplicium adjuta, quasi per scalam indefinitarum transformationum, a statu inorganico ad organicum et ab hoc ad brutalem et humanam naturam sese transtulit, ignota ratione. Theoria haec vocatur monismus. Favet huic Spencer, *Princ. de l'Evol.*

Cum caeteri evolutionismi modi suam perfectam rationem contineant in selectione naturali Darwin, ideo solum hujus theoriam hic ponimus. Hic philosophus ex consideratione naturae ratus est quatuor haec certa esse. *Primum*, nos continuo intueri quamlibet speciem ita disponi, ut subire possit modificationes primo insensibiles et inde sensibiles, procedentes a medio, a climate, a flora, a fauna, a cibis, ab habitibus, ab exercitio etc., ex quibus organa vel perficiuntur, vel debilitantur: ex eo profluere legem adaptationis, correlationis, accretionis et divergentiae characteris. *Secundum*, nos non posse denegare luctam pro existentia, qua quaelibet species dimicat pro sui conservatione, contra periculum contrariorum minuentium media ejusdem conservationis ratione numeri:

ex quo debiliores et minus favoribilibus circumstantiis protectae perire debent: contra fortiores perfectione crescere et retinere acquisitam. *Tertium,* proprietates acquisitas haereditate transmitti: ex quo perpetuatur gradus acquisitus usque dum nova transformatio accidat. *Quartum,* a Darwin ultimum transformismi medium tempus assignatur. Nomen *selectionis* desumptum est a secundo.

Sententia Rosmini tuetur animam nostram ut sensitivam esse per generationem a parentibus et fieri intellectivam ex divina illuminatione per apparitionem ideae entis. « In generatione individui speciei humanae, scribit praefatus auctor in *Anthropologia,* l. IV. c. V. n. 831., concurrunt duae causae simul operantes, homo generatione et Deus manifestatione suae lucis: homo ponit animal, Deus creat animam intelligentem in eodem instanti quo animal ponitur, creat animam eam illuminando splendore vultus sui, ipsi participando aliquid sui, ens ideale, quod est lumen creaturarum intelligentium. »

Quae sententia sic brevius exprimitur in propositione ejusdem damnata a S. Univ. Inquis. Congreg. die 14. dec. 1887.: « Cum sensitivo principio intuibile fit esse, hoc solo tactu, hac sui unione, principium illud antea solum sentiens, nunc simul intelligens ad nobiliorem statum evehitur, naturam mutat ac fit intelligens, subsistens atque immortale. » Prop. 2. Haec opinio inclinat ad traducianismum, ideoque simul cum eo confutabitur.

ARTICULUS VI.

Refutatur transformismus.

Evolutionismus vel *transformismus* dupliciter confutari potest; vel in genere ostendendo naturas non mutari in sua substantia, vel in specie afferendo rationes contra speciales theorias recentium. Pro primo sit

Prop. SENTENTIA TENENS NATURAS IN SUBSTANTIALIBUS MUTARI, SEU AB INFERIORE AD SUPERIOREM SPECIEM TRANSIRE, ABSURDA EST.

Prob. I. Haec sententia nullo solido innititur fundamento, imo contrariatur experientiae: nullus enim adhuc naturalista afferre potuit certum exemplum ad hujus theoriae confirmationem.

II. Sententia illa est contraria cursui ordinario naturae et physicis principiis in eo fundatis: revera; natura non agit nisi id ad quod vim habet; secus daret quo caret: hinc illud philosophorum et physicorum: natura determinatur ad unum: natura eodem modo operatur, nisi impediatur, etc. etc. Atqui haec omnia ruerent, supposita veritate adversae sententiae. Ergo, etc. Neque dicatur ad habendum perfectiorem gradum in speciebus requiri longissimum temporis intervallum; quia inquiri potest, an eo transacto, transitus hujusmodi fiat in instanti vel progressive. Primum falsum est, neque existit nisi in mente adversariorum; secundum, ut dictum est, contrariam habet experientiam et naturam; natura enim decursu temporis potius debilitatur, quam perficiatur; et id est ex principiis materialibus, quibus constat. Hinc in

depositis fossilibus quae magna in quantitate reperiuntur in terrae visceribus, nullum certum hujus mutationis et perfectionis vestigium habetur; nam fossilia illa vel repraesentant species, quae adhuc supersunt cum eadem perfectione qua nunc ditantur, vel species quae evanuerunt in aliqua clade, vel ope hominis; vel easdem species cum accidentali, non vero substantiali mutatione. Si autem instetur dicendo, quae dicuntur periisse, versae esse in nobiliorem naturam: reassumimus sic: quare solum quaedam et non omnia inferiora in superiorem transisse? Si per medium transisse necesse fuit, quare de hac specie media nullum certum superesse vestigium? Quare inferiora non suffecta sunt in eorum locum? Numquid nunc natura spoliata est sua vi naturali et naturalibus circumstantiis abest, ita ut non amplius patiatur transformari? Ad haec nulla responsio dari potest ab adversariis.

III. Haec sententia in materialismo fundatur; quia si repugnat materiam fieri spiritum et homo est per evolutionem materiae, ejus anima carere debet necessario spiritualitate.

IV. Item favetur atheismo, nam omnia ab evolutione naturae eruuntur.

Secundo in specie et praecipue contra Darwin notamus: 1.º Innumera experimenta doctissimorum naturalium, ut dictum est superius, ostendunt oppositum. Certum est enim species quasdam, quae vocantur *trilobites*, *cephalopedes* et *pisces gonoides* et *placoides*, in fauna primordiali, secunda et tertia, complete organizatas esse, easdemque manere, ita ut vix decem ex trecentis quinquaginta speciebus, aliquod variationis signum praeseferant:

quae variationes potiusquam crescant, sicut principia darwiniana exposcerent, paulatim evanescunt.

2.° Certum est deesse formas transitorias, ut pariter dictum est, ita ut nullum certum exemplum reperiri queat imperfectae formae transitoriae: dum innumerae forent in hypothesi adversariorum.

3.° Saepius typus quidam imperfectus adest post perfectum, contra placita evolutionistarum.

4.° Quomodo adversarii explicant transitum animalium a respiratione per branchia ad respirationem per pulmones? Quare in eodem ambitu variae species habentur? et alia hujusmodi?

5.° Quamvis circumstantiae extrinsecae exercitium excitent vel impediant, tamen facultates jam praesupponunt, minime vero constituunt.

6.° Ex lucta pro existentia multa infima perire deberent, contra fortiora superesse et multiplicari: e contra perierunt species fortiores et superfuere debiliores.

7.° Si lucta ad conservationem ordinatur, ergo in perfectioribus omnia media manerent ad id ordinata: atqui id falsum est: homo enim minoribus extructus est mediis quam multa infima, de quibus mira naturalistae enarrant.

8.° Etsi quaedam fundamentalis similitudo sit in organismo viventium, quia agitur semper de vita, tamen configurationis explicatio et notae caracteristicae hominis et brutorum sunt diversae.

9.° Bruta magis participantia quadam exteriori similitudine cum homine, numquam reddita sunt civilia, nec humanos mores addiscere valuerunt.

10.° In coitu animantium ad diversas species perti-

nentium vel adest sterilitas, vel fit reditus ad typos priores, ut supra dictum est.

Contra Haeckel notamus quod si non potest ex viventi perfectius vivens produci, ut autumant Lamarck et Darwin, multo minus ex non vivente fieri potest vivens. Hinc generaliter naturalistae rejiciunt generationem spontaneam ob experimenta peracta. Item certum est quod vita solum in protoplasmate et sarcode reperitur, quae efformantur a vivente tantum juxta placita in hac re sapientiorum: ergo a vivente pariter erit vita. Eo vel magis quia moleculae de se potius tendunt ad destructionem et dissociationem, quae mortem, non vero vitam causant. Aliud igitur principium a materia distinctum ponere oportet, quod sit causa vitae.

Objectiones.

Object. I. 1. Typi primitivi admodum sunt imperfecti, donec per varias gradationes deveniatur ad perfectum; ut constat considerando fossilia quae in stratis telluricis continentur. 2. Idem patet ex generali configuratione organismi. 3. Item constat ex eo, quia animalia minuta, praecipue ex sic vocatis *microbis*, sese transformant varias species constituendo. 4. Non desunt qui asserant se obtinuisse arte transformationem unius speciei in alteram speciem. 5. Idem ostendi potest ex variatione quae inducta est in eamdem speciem, v. g. leonum ex diversitate climatis, etc.

Resp. Omnia haec generaliter explicari possunt, quin necessitas appareat recurrendi ad transformismum. Ad 1.um Ratio quare typi primitivi imperfecti fuerint, accidit

ex statu tellurico in quo nonnisi imperfectiores species vivere poterant.

Ad 2.um Configuratio generalis organismi fundamentalis si eadem, non mirum, cum viventia in vita conveniant et sic in prima dispositione ad vitam: verum inde in evolutione diversa.

Ad 3.um et 4.um Omnia explicantur per simplices alterationes: caetera enim quae asseruntur ab adversariis vel falsa sunt, vel exagerata.

Ad 5.um Variatio locorum potest influere accidentaliter, non tamen quoad substantiam.

Objectio II. Homines sylvestres sunt species media inter bruta et hominem civilem. Ergo etc.

Resp. Neg. Sciendum hominem ad ingenium perficiendum indigere cultura; sine qua vel selectissimi viri ignobiles manent, vel recedunt a perfectione acquisita, si continuo sese non exercent in scientifica palaestra. Quid igitur erit de his qui carentes mediis necessariis more pecudum vivant in sylvis? Non desunt insuper docti qui demonstrent hujusmodi homines progenitos esse a civilibus; verum inde segregatos ab istis, amisisse media ad sui cultum, ex quo inde in barbariem incidisse; qui tamen facile civiliter educantur. Relate ad corpus dicimus etiam illud indigere cultura: hinc si vel civilissimus princeps more agricolarum agros cursitare et colere incipiat, a sua forma eleganti decidere incipit et filiis ea in conditione procreatis rudem formam tribuit. Ex quo etiam apparet absurditas eorum, qui ex accidentali et varia configuratione extrinseca hominis deducunt diversam primitivam eorum originem; cum ad id influat et modus agendi et locus et usus praecipue in educandis puerulis et alia hujusmodi.

ARTICULUS VII.

Refutatur traducianismus.

De emanatismo pantheistico nihil hic loquimur, cum de eo sufficienter actum sit in Cosmologia Cap. I. art. IV. etc. Ceterum, si alia cupis, vide Doctorem II. D. XVII. q. I. n. 2. et Seraphicum ibidem a. I. q. I.

De traducianismo hic agitur secundum varietatem suae evolutionis, quae tripliciter se habet, ut dictum est. Sit igitur prima propositio.

Prop. I. ANIMA HUMANA NON EST EX TRADUCE. Est Doctoris II. D. XXXI. n. 2. et *Rer. Princ.* q. X. art. I.

Probatur imprimis de traducianismo materiali. Sicut ea quae ex semine oriuntur, non extenduntur nec re, nec actione ultra virtutem naturalem seminis, sic forma quae de potentia materiae educitur non extendit aspectum suum extra objectum corporale. Atqui anima humana, utpote intellectiva et spiritualis, est extra ambitum materialitatis. Ergo nequit esse ex traduce per eductionem de potentia materiae. *Item* ex Philosopho I. *De Coelo et Mundo;* omne quod materia generatur, est corruptibile; nam generatio fit ex transmutatione, qua res corporalis corrumpitur, ut aliud novum generetur. Atqui anima humana est incorruptibilis: non ergo generatur. *Praeterea* in materiali traducianismo vel sic explicatur generatio animae ut sit per rescissionem corporis, vel ab activitate facultatis generativae. Atqui non primum, quia secus anima fieret corporea: non secundum, quia virtus generativa hominis est infima organica, pertinens scilicet ad genus

vegetativae virtutis; repugnat autem infimum dare substantiam spiritualem et anorganicam; aliter ageret quod non potest et daret quod non habet. Repugnat ergo animam esse ex traduce, traducianismo sumpto materialiter. Vide et Angel. *Cont. Gent.* l. 2. c. 86. et Halensem II. p. q. LXI. m. III. a. III.

Probatur secundo de traducianismo spirituali. De hoc nonnisi hae hypotheses fingi possunt; vel quod anima sit per intellectivas et inorganicas operationes, vel per rescissionem animae generantis. Atqui utrumque repugnat. Repugnat quidem primum; nam in creaturis intellectio et volitio, quae sunt unicae intellectrices et anorganicae operationes, sunt accidens; anima vero est substantia: ergo anima non potest produci per intellectivas operationes. « Intentio, scribit Doctor ibidem n. 8., non est substantia; anima autem substantia formalis est; tum quia intentionale non durat nisi conservante eo, a quo eductum est; et sic una anima quoad esse ab alia dependeret. » Quod adhuc sic declaratur: si anima procederet ab anima per operationes intellectuales, id foret vel intelligendo, vel volendo: non primum, quia secus anima intelligens generationem, generaret; quod est absurdum: non secundum, quia posita voluntate inclinata ad generandum, non per hoc generatio novae animae habetur. Ergo nullo modo anima potest esse ab anima per intellectrices operationes.

Probatur secundum, idest, repugnare animam esse per rescissionem animae; nam divisio rei indivisibilis, eo ipso est impossibilis. Atqui impossibilis est divisio animae, quam utpote spiritualem, repugnat in partes discerpi: sicut pariter repugnat totam animam esse a tota

anima, quia sic anima generantis desineret esse. Ergo etc. Vide Seraphicum ibi D. XVIII. a. II. q. III. et Angel. *De Anima*, art. 6. Neque fingatur virtus aliqua particularis in anima ad id specialiter ordinata: quia haec reperiri posset etiam in puris spiritibus; quod est falsum: caeterum nullum signum hujus habetur, cum quidquid sit ab anima, intellectionem et volitionem redoleat, sola forsan adjecta facultate sese movendi, quae nihil commune habet cum generatione.

Prop. II. ANIMA HUMANA UT SENSITIVA NON EST A PARENTIBUS PER GENERATIONEM, NEQUE INDE FIT INTELLECTIVA PER APPARITIONEM ENTIS. Prima pars est Doctoris ibid. *Rer. Princ.* n. 23. 24. 25. Altera pars sequitur ex prima.

Prob. Cum Rosminius ait Deum illustratione suae lucis et participando illi aliquid sui, ens ideale, animam creare, intelligit vel de apparitione entis animae sensitivae, vel de divina actione transformante animam de sensitiva in intellectivam. Atqui primum admitti nequit: quia si lux inaccessibilis Divinitatis non potest immediate videri ab intellectu creato, ut videbimus in confutatione Ontologismi, multo minus videri poterit a sensu. *Praeterea* visio rei non mutat subjectum formaliter: qua ratione mutari poterit sensitiva anima ex visione cujusdam sibi non proportionati? Secundum item repugnat, quia in conversione sui anima vel amitteret esse sensitivum, et sic purus spiritus evaderet, vel secus fieret composita. Neque dicatur, per virtutem Dei fieri ut in conversione praefata pars sensitiva maneat; quia non sunt complicationes ponendae quando simplicius res explicari potest, cum Deus simpliciora eligat: simplicius autem est asse-

rere animam totam creari, quam ponere prius generationem sensitivae et inde conversionem quamdam inexplicabilem. Vide Seraphicum in II. D. XXXI. art. I. q. I.

ARTICULUS VIII.

Creationismus stabilitur.

Refutatis falsis sententiis circa originem animae humanae, est progrediendum ad adstruendam doctrinam scholae super hac materia; quod praestamus sequenti propositione.

Prop. ANIMA HUMANA EST A DEO PER CREATIONEM. Est Doctoris II. D. XXXVII. q. I. n. 4. et *Rer. Princ.* ibi n. 7. etc.

Prob. Primo quia propositio est quasi corollarium ex praecedenter positis: si enim anima nostra neque est ex traduce, neque ex Dei substantia, neque ab evolutione materiae, neque per transformationem animae sensitivae, sane superest ut sit a Deo per creationem. *Secundo,* pro hac ultima conclusione afferri etiam potest haec alia ratio desumpta ex Doctore *Rer. Princ.* l. c. Finis et efficiens sunt correlativa. Sed anima nostra pro fine immediato et ultimo habet Deum, ut in Ethica ostendetur. Ergo etiam pro sui causa efficiente et immediata habet Deum. *Accedit* consensus fere omnium recentium philosophorum christianorum, ita ut quamvis non sit haec doctrina tamquam dogma definita ab Ecclesia, tamen si quis hodie auderet huic oppositam tueri, non effugeret notam summae temeritatis. Vide Seraphicum ibidem et Angel. p. I. q. 90. art. II. et Halensem. ibi q. LXI. m. II.

Objectiones.

Object. I. Parentes generant filios. Sed filii constant etiam anima rationali. Ergo haec generatur ab eis.

Resp. Dist. major. Quatenus ex parte sua omnia disponunt quae necessaria sunt ad animam corpori infundendam, conc.; quatenus generant et animam ipsam, neg. Responsio clarius patebit in sequenti articulo, ubi directe de hac materia sermo erit.

Object. II. Homo superior est brutis. Sed bruta generant sibi simile. Ergo multo magis homo.

Resp. Minor est incerta: vide in Cosmologia C. IV. art. V. Ceterum si brutis detur potestas producendi aliud sibi simile, non datur iis quid impossibile. Re sane vera: anima brutorum vel ponitur extensa, vel non. Si primum, facile est intelligere ejus originem a semine. Si secundum, cum et in *esse* et in *agere* dependeat a materia, non videtur esse contradictorium ipsam educi per virtutem creatam de potentia materiae, perinde ac reliquae formae sensibiles. Quoad animam humanam consequentia et consequens argumenti negatur, cujus negationis rationem videas superius in corpore art. VII.

Object. III. Quod est a duabus causis, non est unum. Sed in generatione hominis exposita a scholasticis habetur productum a duabus causis, scilicet, corpus a parentibus, anima autem a Deo. Ergo homo non esset unus: quod est absurdum.

Resp. Dist. maj. Si duo agentia non conspirent in unum, conc.; si secus, neg. Contradistincta minore, negatur consequens. Quod autem parentes et Deus in unum con-

spirent in hominis productione, patet; quia primi praeparant materiam, vel quod est loco materiae, cui Deus inducit formam: corpus enim de se in animam tendit et anima item in corpus: quae autem de se ita ordinantur, unum per se praebent. Ergo etc.

Object. IV. Saltem videtur irrationalis conclusio, quae educitur ex impossibilitate in anima proveniendi ex traduce etc., quia posset adesse alius modus productionis.

Resp. Neg. quia deest alius modus; ceteroquin argumentum exclusivum non est unicum.

Object. V. Derogat dignitati humanae non posse producere aliud sibi simile, sicut producunt caetera.

Resp. Quod tamen convertitur in dignitatem producti, conc.; secus, neg. Ad rem Doctor: « propter perfectionem naturae est quod (anima) non potest communicari nisi ab agente perfectissimo et modo communicandi convenienti soli primo agenti: perfectius autem est habere talem sic perfectam, quae propter sui perfectionem non potest produci nisi ab ipso Deo immediate, quam habere naturam possibilem communicari a natura creata propter sui imperfectionem » (IV. D. I. q. I. n. 25.).

ARTICULUS IX.

Quomodo parentes dicuntur generare.

De hac materia licet indirecte Doctor etiam ibi in IV. n. 31. et ibidem D. XLIII. q. III. n. 22. loquatur, tamen prolixius peragit in *Rer. Princ.* q. X. a n. 10. Hic postquam animadvertit de solo composito dici vere quod generatur, non autem de sola materia, nec de sola forma

(vide Cosmologiae Cap. III. art. X.), haec adjecit de generatione hominis: « Homo... hominem generans non acquirit esse formae in se, nec ut est in composito, sive in materia nisi formando et disponendo corpus, quo disposito, agens supernaturale infundit animam ex creatione. Nullum enim agens naturale habet potentiam super formam, nisi quatenus illa forma est in potentia materiae de qua educitur. Ex quo patet quod homo non generat hominem illo modo quo alia agentia generant... Unde quoad actionem qua homini acquiritur *esse humanum*, quod principaliter est ab anima sua, generatio scilicet hominis, potest dici supernaturalis quodammodo et magis quam naturalis; imo potius creatio, quam generatio, et divina operatio, quam humana generatio. Sed quia homo materiam disponit et administrat et transmutat... ideo dicitur isto modo hominem generare. » Quomodo autem id non vilificet hominem, vide superius in solutione ultimae objectionis. Sit igitur propositio.

Prop. ETSI PARENTES NON PRODUCANT ANIMAM HUMANAM, RECTE TAMEN DICUNTUR HOMINEM GENERARE. Est Doctoris ubi supra.

Prob. Terminus generationis nec sola forma, nec sola materia est, sed compositum: quia materia et forma, ut sunt duo distincta realia principia, habent suum esse distinctum, quamvis de se ordinatum ad quoddam tertium causandum ab eis et sic ab his aliud; nam effectus realiter distinguitur a sua causa. Unde si alicui composito per aliquod agens esse acquiritur, quamvis agens non possit super essentialia principia, dummodo possit in eorum unionem et in compositum, nihilominus dicitur hoc esse ab eo agente. Atqui parentes sunt agentes trans-

formantes materiam et illam proxime disponentes pro forma, quasi illam impellentes ad unionem cum anima a Deo creanda. Ergo recte compositum humanum generare dicuntur. Declaratur argumentum sic: si homo dicitur interfici ab homine, etsi nec corpus destruatur, nec anima, sed solum compositum; ita a pari dici debet hominem a parentibus generari, quatenus hi concurrunt ex parte sua et in quantum licet, ad unionem animae et corporis, etsi prima sit aliunde.

Si Deus praeparato corpori animam infundere tenetur, inquiritur de ratione hujus necessitatis. Dupliciter haec se habere potest, scilicet, simpliciter et secundum quid (IV. ibi D. I.). Deus non tenetur necessitate prima, sed altera solum. Ratio, quia repugnat Deum absolute subjici creaturis.

ARTICULUS X.

De tempore quo anima creatur.

De tempore quo anima creatur, duplex extat generalis sententia; quarum una tuetur animas omnes a principio creationis eductas esse de nihilo: altera vero eas creari dum corpora in generatione pro eis disponuntur. Quaelibet autem subdividitur: quidam fautorum primae sententiae tradunt animas praeextitisse ante corpora et aliam vitam duxisse; sed ob crimen in ea patratum in corpora detrusas fuisse: ita Plato, Pythagoras, Empedocles et alii veterum. Leibnitius (in *Theod.* § 90.) docet animas omnes creatas fuisse ab initio et inclusas in corpusculis, inde in generatione evolvendis.

Qui tenent animas creari dum corpori infunduntur in generatione, in varias item sententias scinduntur: thomistae credunt corpus vivificari ab anima vegetativa et sensitiva procedente a generatione usque dum a Deo creatur et infunditur anima intellectiva; quod accidere dicunt pro masculis post dies quadraginta, pro foeminis autem post sexaginta dies ab eo tempore quo embryon animari incipit. Halensis noster II. p. q. LXXXVII. m. III. a. VI. (cum quo adamussim convenire videtur Doctor, ut ostendetur) tenet statim animam rationalem infundi et creari ac embryon capax evadit alicujus animae. Recentes naturalistae tuentur ovulum, vel embryon animari in ipso actu conceptionis et foecundationis, eoque instanti vivere vita propria. Ut tota haec materia elucidetur, sequentes statuuntur propositiones.

Prop. I. ANIMAE NON FUERUNT CREATAE EXTRA CORPUS. Est Doctoris II. D. XVII. n. 4. et *Paris.* ibi q. I. n. 5.

Prob. Anima per se ordinatur ad corpus informandum, ut infra ostendetur; ideo est pars hominis et ab eo separata est quid imperfectum, de se requirens quo ultimo completur. Atqui repugnat Deum condere imperfecta talia, quia primo non disponeret res secundum exigentiam suae naturae. Ergo repugnat etiam animas creari extra corpus et sic vixisse aliam vitam etc. Id magis esse falsum monstrabitur cum refutabitur sententia Platonis circa originem idearum. Confer S. Bonaventuram II. D. XVII. a. I. q. III.

Prop. II. ANIMAE NON FUERUNT CREATAE A PRINCIPIO ET INCLUSAE IN CORPUSCULIS. Est Doctoris III. D. II. q. III. n. 5.

Prob. Si animae ab initio unitae sunt suis corporibus, jam a principio homines cuncti forent et sic falso dice-

rentur generari. Ratio, quia essentiae non a majori vel minori quantitate pendent, sed a principiis formalibus ad invicem unitis. Atqui negare hominis generationem est contra communem omnium persuasionem. Ergo falsa est Leibnitii sententia.

Item Deus nihil frustra molitur; multo magis quando agitur de praecipua inter creaturas. Ast multae animae in sententia hujus philosophi inutiliter creatae fuissent a Deo, quia multa corpuscula numquam generabuntur; tum quia multi moriuntur antequam ad aetatem generationi aptam perveniant; tum quia multi vel ex fine supernaturali, v. g. ob amorem erga virginitatem a Christo commendatam, vel ex fine aliquo naturali, v. g. ad vacandum scientiis, militiae etc. etc., a generando abstinent.

Praeterea, in sententia leibnitiana in quolibet homicidio plura committerentur homicidia: quod sane nemo dicet. Ergo etc. *Tandem* in fabulosa Leibnitii opinione protoparentes debuissent esse praediti monstruoso corpore, cum omnes homines actu in se continuissent: quia corpora, quamvis parva concipiantur, non ita tamen ut non habeant dispositiones necessarias ad informationem animae. Vide S. Bonaventuram II. D. XVIII. a. II. q. II. et Halensem II. p. q. LXII. m. III.

Neque Leibnitio suffragatur effugium invectum, idest, animas plurimas ratione destitui; quia hujus nulla est ratio sufficiens, cum agatur de corporibus ejusdem rationis, idest, humanis: et tamen maximi fit ab eo principium rationis sufficientis.

Prop. III. ANIMAE TUNC CREANTUR, CUM IN CORPORA INFUNDUNTUR. Est Doctoris ibidem et *Paris.* II. D. XVII. q. I. n. 5.

Prob. Tunc animam est conveniens creari, cum in statu suo naturali se habere potest. Atqui anima naturaliter fertur ad corpus, in eoque naturaliter manet. Ergo tunc creatur quando in corpus infunditur. Id magis patet, quia in hac sententia evitantur omnia incommoda et cuncta ordinate et recte explicantur.

Si autem *inquiratur* de temporis exacto momento quo haec infusio fiat, respondemus imprimis non posse praecise determinari: dicimus tamen *primo:* non videtur ponenda sententia tradens prius corpus informari ab anima vegetativa vel sensitiva, inde autem ab intellectiva: quia si anima vegetativa potest informare corpus, qua ratione id non poterit intellectiva, quae est forma nobilior et potentior? Vide *Rer. Princ.* q. x. n. 26.

Secundo dicimus: non videtur repugnare animam rationalem tum creari et induci, cum corpus, sive embryon est sufficienter dispositum ad animam in genere recipiendam; quod accidit cum organizatio, licet inchoativa, substantialis adest.

Quod autem Doctor cum Halensi conveniat, patet ex III. D. II. q. III. n. 5. ubi ait: « sed qualitercumque sit de istis (sententiis explicantibus quid sit organizatio), potest dici quod *organizatio* primo modo dicta, scilicet a qua corpus dicitur organizatum, quae *immediate disponit ad animam intellectivam, non praecedit tempore animationem etiam in nobis.* Si autem fiat sermo de organizatione secundo modo, » idest prius per formas corporeitatis, istae pariter disponunt ad animam intellectivam: Doctor autem nullimode indicat ceteras animas a thomistis positas. Idem habet ibi D. IV. n. 7. et IV. D. XLIII. q. V. n. 8.

Prob. In quo omnia requisita inveniuntur ad susceptionem animae, ibi sola anima, quae est forma illius, est ponenda. Atqui in embryone hominis post paucos dies omnia inveniuntur requisita pro anima. Ergo ibi sola anima rationalis est ponenda. Ratio majoris, quia non videtur conveniens corpus humanum non vivificari ab anima sibi connaturali: caeterum si ibi potest esse aliqua anima, quare repugnabit esse animam intellectivam?

Interim autem per quod vivit foetus? Non per animam matris, ut quidam scholastici asserebant, quia ovulum foecundatum est divisum a corpore matris; sed videtur moveri ex virtute seminis agentis primo ad evolutionem ovuli, inde autem ad eductionem animae, si sermo sit de brutis et plantis, vel ad hoc ut infundatur a Deo per creationem anima rationalis.

Object. Anima rationalis non potest vivere nisi in corpore bene disposito: hinc laesa aliqua parte praecipua, eo ipso cessat in nobis vita. Atqui embryon non bene disponitur nisi post longum tempus. Ergo similiter post longum tempus infunditur et creatur anima rationalis etc.

Resp. Dist. maj. In corpore bene disposito substantialiter vel inchoative, conc.; finaliter vel perfecte, neg. Contradistincta minori, neg. cons. Idest, anima rationalis in embryone substantiales dispositiones inveniat oportet, quae necessariae sunt ad vitam; sive autem hae partes corpusculi sint majoris, sive minoris dimensionis, parum animae interest; pro ea enim idem est sive vivificare corpus gigantis, sive corpusculum quod vix organula possidet. Ex his patet responsio ad illud quod objicitur de laesione etc. et de morte.

Tertio dicimus probabilem esse etiam sententiam

eorum recentium qui tuentur ovulum animari in ipso actu conceptionis ab anima rationali. Ratio quia in ovulo foecundato eae dispositiones reperiuntur quae pro tali specie viventis exiguntur. Quid igitur prohibet quominus anima et quidem rationalis in ovulo praefato adesse possit?

Quidquid autem sit de hac materia, nos adhaeremus secundae opinioni, scilicet Halensis et Scoti, utpote quae explicata modo exposito magis rationalis videtur.

ARTICULUS XI.

De animae umanae immortalitate.

Nomine immortalitatis intelligitur ea proprietas animae, qua ipsa valet vivere etiam extra corpus, ita ut hoc pereunte, ipsa supersit et in eo statu suas praecipuas exerat actiones, idest, intellectus et voluntatis, independentes ab organis corporeis.

Immortalitatis duplex est genus, scilicet, *intrinsecae*, seu ex natura, et *extrinsecae*, seu ex privilegio et gratia. Prima, ut patet, profluit ex intrinsecis rei principiis: altera autem ab extrinseco oritur. Hac secunda immortalitate fruebatur corpus Adami innocentis et fruentur corpora nostra post universalem corporum resurrectionem. Prima vero fruuntur cunctae animae rationales et puri spiritus; cum hac differentia quod hi naturaliter vivunt extra corpus, ad quod non ordinantur; illae autem semper servant ordinem ad illud.

Immortalitas animae denegata est a materialistis et sensistis et ab his qui per varias transformationes ducentes animam, eam converti faciunt in divinam, vel aliam quamquumque superiorem naturam: taliter sentiunt tran-

scendentales pantheistae et propugnatores progressus continui; quorum primi animam manifestationem vel evolutionem divinitatis esse blaterant; alii autem contendunt ipsam continuo transformari et converti in novum statum superioris conditionis. Impossibile autem est concipere id nisi simul concipiatur animam amittere suum esse. Aristoteles in hac quaestione anceps videtur, quia de ea directe non est loquutus, quemadmodum ita loquuti fuerunt Socrates et Plato: imo multa in eo inveniuntur, quae pugnare videntur cum immortalitate. Quare Doctor scribit: « Dubium est quid Philosophus circa hoc sensit: varie enim loquitur in diversis locis et habuit diversa principia ex quorum aliquibus videtur sequi unum oppositum, ex aliis aliud. Unde probabile est quod in illa conclusione semper fuerit dubius; et nunc magis accederet ad unam partem, nunc ad aliam, juxta hoc quod tractabat materiam consonam uni parti magis quam alteri » (IV. D. XLIII. q. II. n. 16.).

Contra, unanimis est consensus catholicorum in dirimendo pro parte affirmante praesentem quaestionem. Solum inter eos viget quaestio quasi collateralis respiciens vim et genus argumentorum, quibus immortalitas animae vindicatur. Quidam cum thomistis tuentur argumenta valere pro demonstratione *rigorose* sumpta seu apodyctica: alii autem cum scotistis, duce Doctore, ibi n. 26., tenent ea esse demonstrativa, sed *late sumpta* demonstratione. Quid de hoc sic tenendum, innuetur post solutionem ultimae objectionis. Quoniam autem id quod praecipuum est in quaestione, respicit hostes catholici dogmatis, ideo studium praecipuum dirigi contra eos oportet, quod sequenti propositione praestatur.

Prop. ANIMA HUMANA IMMORTALITATE GAUDET. Est Doctoris ibidem et *Rer. Princ.* q. x. n. 6.

Prob. Quod est simplex, non habet partes in quas dividi potest et sic ab esse recedere et destrui: destructio namque praesupponit alterationem et separationem partium: quapropter recte asseritur, quod ubi non sunt partes, ibi est incorruptio. Atqui anima humana ex art. IV. est substantia simplex et spiritualis. Ergo est incorruptibilis. Neque dicant adversarii simplex posse per accidens corrumpi, quemadmodum tenent quidam de anima brutorum: quia respondetur, *primo* rem esse dubiam, contra quod fortiter arguunt scotistae: *secundo,* rationem non valere, quia ab anima brutorum facere transitum ad animam rationalem, nimia est distantia, quia prima in *esse* et in *agere* dependens est a materia, secunda autem est independens.

Praeterea anima humana non solum habet hoc quod incorruptibilia cognoscat, sed etiam corruptibile cognoscit incorruptibiliter, illud quodammodo transferens in diversam naturam: patet in cognitione essentiarum et rationum formalium rerum sensilium. Atqui impossibile est corruptibile ita agere. Ergo anima humana est incorruptibilis. Minor ita confirmatur: in cognitione virtus adaequat, non excedit objectum formaliter. Hinc sensus nonnisi contingens apprehendit, quia sensus de se est corruptibilis et ejus objectum extra corruptibilium ambitum non extenditur. Facultas igitur quod incorruptibilia apprehendit, imo incorruptibiliter corruptibile, nonnisi incorruptibilis concipienda est.

Item anima nostra est media inter puros spiritus et brutalem animam: in parte autem sua nobiliori de illa ratione formali participat, qua spiritus vivunt, quamvis

contineat et rationem inferiorem, quam superiori nocere repugnat. Atqui spiritus puri sunt immortales. Ergo et anima rationalis. *Item* nobis naturale est desiderium semper vivendi. Ergo saltem quoad animam immortales sumus. Probatur consequentia. Desiderium adaequatur cognitioni, cognitio vero modo essendi. Hinc videmus bruta nonnisi materiale et temporaneum appetere et cognoscere, nec futurum percipere etsi reperiantur in vitae periculo. Contra accidit homini, qui bene existentiam et *esse* percipit in sua ratione formali, et non solum pro hic et nunc, sed etiam pro futuro perpetuo; ex quo naturaliter in eo nascitur desiderium de perpetua permanentia in vita. Cum autem id non obtineatur quoad vitam praesentem, quae corruptioni corporis subjicitur, concludendum est id verum evadere quoad animam.

Ex ultimo argue etiam sic: homo naturaliter desiderat beatitudinem, ad quam tamquam ad ultimum finem ordinatur. Atqui impossibile est in hac vita animam frui beatitudine. Ergo reponenda est alia vita in qua beatitudinem ipsa consequatur aut consequi possit; ideoque est immortalis. Probatur minor. Dato etiam, quod homo incommodis, calamitatibus et aerumnis careat, quod est moraliter impossibile, tamen hic multis subjicitur legibus privationem eorum importantibus, quae sunt ad quietem et ad appetitum satisfaciendum; insuper semper pugnare debet contra inclinationes virtuti contrarias.

Eadem conclusio probatur ex attributis divinis. Deus in hac vita saepius permittit justos poenis affici et e contra pravos affici bonis; cum enim hi omnia audeant, contra justi mites sint, primi facillime ad complenda sua desideria perveniunt et secundi multa pati coguntur. In hac

vita igitur nec bonis praemium, nec malis poena impenditur: quare vel est ponenda altera vita in qua, quod est justum, cuilibet tribuatur, vel est neganda Dei providentia, justitia et sanctitas, rectitudo virtutis et malitia peccati, breviter omne principium moralitatis. Et tamen notissimum est principium, melius esse obedire Deo quam hominibus etiam in vitae discrimine. Ast in casu quam mercedem suae obedientiae erga Deum homo reciperet? Melius se haberet persecutor, quam innocens oppressus, melius quilibet audax, cujus justitia est suum placitum, quam cujus placitum est virtus et voluntas Dei. Quid ergo martyres tanta passi sunt? quid virtutem coluerunt? dum Deus retribuit injustis et nulla ei est cura rectorum corde?

Tandem propositum constat ex consensu omnium populorum circa hoc capitale dogma fidei christianae: cui addi potest consensus sanorum philosophorum. Atqui de hujusmodi consensu dubitare non licet, ut clarius fiet in Capite *De criteriis*. Ergo etc. Confer Seraphicum II. D. XIX. a. I. q. I. et Angel. *Cont. Gent.* 2. c. 79. et p. I. q. 75. art. 6.

OJECTIONES.

Object. I. Argumentum desumptum a desiderio semper vivendi non valet, quia etiam desideramus numquam mori; et tamen id frustra desideratur.

Resp. Dist. Cui desiderio satisfit per immortalitatem animae, conc.; secus, neg. Scilicet desiderium nostrum etsi etiam hanc vitam respiciat, id est per accidens, quatenus nobis durum est corporaliter mori: tamen sufficienter huic desiderio satisfit per permanentiam sempiternam animae.

Object. II. Vitium est sibimet poena, sicut virtus est sibi praemium. Non est ergo recurrendum ad alteram vitam.

Resp. Dist. antec. Poena et praemium improportionatum, conc.; proportionatum, neg. Praemium et poena, quae aliquando recipiuntur ab exercitio virtutis, vel ab indulgendo vitiis, est testimonium bonae, vel malae conscientiae. Verum notandum quod improbi generaliter parum moventur stimulis conscientiae et potiusquam magis angantur in progressu vitiorum, majori e contra pace fruuntur, praecipue si ficte convincantur de non existentia alterius vitae. In quo igitur poena eorum sita est? Insuper multa crimina in occulto patrantur: hujusmodi autem nullimode commovent pessimos. De virtute dicimus eam hac in vita non posse consistere cum fruitione bonorum, quae sit praemium proportionatum homini: nam ad sese retinendum in recto tramite necessaria est continua pugna contra appetitus et concupiscentiae inclinationem: pugna autem impeditiva est pacis et felicitatis. Insuper justi multis tribulationibus afficiuntur ut magis ac magis probentur et emundentur a maculis, quas fragilitate humana vel malitia contraxerunt. Tandem quando praemium recipient eorum quae in ultima aetate vitae exercuerunt, v. g. martyrium subeundo etc.?

Object. III. Justitia Dei ad summum praebere potest aliquod praemium vel poenam pro aliquo tempore, non vero pro aeterno: ratio quia actio merens est finita et temporalis.

Resp. Neg. antec. Disting. vero ratio; est actio finita entitative, conc.: in merendo, neg. Ad quod est sciendum quod homo non potest perfecte felicitate frui, ad quam natura sua ordinatur, nisi haec perpetua sit: nam fruitio maximi boni cum certitudine amissionis, potiusquam explere animae capacitatem, magis affligit: de hoc autem

clarius in Ethica. Vide IV. D. XLIII. q. III. n. 3. Caeterum si anima potest per aliquod tempus permanere in *esse* extra corpus, quare non pro *semper?* ratio enim qua corpori superstes asseritur, praecipue est sua incorruptibilitas: secus melius foret dare unicuique secundum opera sua in hac vita, ut corpus etiam particeps sit praemii, vel poenae operationum suarum.

Object. IV. Anima est forma naturalis corporis: ergo eo pereunte, non habet amplius rationem suae existentiae: ideoque cum eo ipsa perit: nisi asserere velimus hoc impossibile, quod Deus quid effecerit perfectum per breve tempus, quod imperfectum relinquet in aeternum.

Resp. Dist. antec. Est forma naturalis excedens tamen materiam, conc.; secus, neg. Item negatur consequentia: quia etsi anima ordinetur ad corpus, tamen pro fine suo immediato habet Deum fruendum in altera vita: qui finis comparatus cum relatione animae ad corpus, superior est: superior autem non potest frustrari ab inferiori. Resolutio clarior evadet in scholion.

Scholion I.

Ex difficultate ultimo proposita deducenda est convenientia non mortalitatis animae, sed universalis corporum resurrectionis ultimo die operanda ab omnipotenti Deo, ut nos docet fides catholica. Ex hujus mysterii ignoratione forsan Plato, licet sibi persuasum esset de animae immortalitate, ductus est in errorem oppositum negando substantialem unionem animae et corporis; agere autem opposita ratione visus est Aristoteles, praedictam unionem strenue defendens. Quare

concludendum est cum Doctore ibidem q. II. n. 33.: « Ex his apparet quantae sint gratiae referendae misericordiae Creatoris, qui nos per fidem certissimos reddidit in his quae pertinent ad finem nostrum et ad perpetuitatem sempiternam, ad quae ingeniosissimi et eruditissimi quasi nihil poterant attingere, juxta illud quod adductum est de Augustino 13. *Trinit.* c. 9. in principio. Quod vix pauci magno praediti ingenio, vacantes otio etc. ad indagandam solius animae immortalitatem potuerunt pervenire. »

Scholion II.

Quaestio agitatur inter philosophos, an anima ab aliqua vi in nihilum redigi possit? Respondetur distinguendo: vel agitur de virtute creata, vel increata. Si primum, negatur absolute. Ratio, quia nulla creatura potest substantialiter contra rationem formalem et naturalem inclinationem rei a Deo solo creabilis (II. D. XXXVII. q. I. n. 4.). Si secundum, asserimus item cum Doctore IV. D. I. q. I. n. 33. Ratio, quia facilius est de esse facere non esse, quam de non esse facere esse. Atqui Deus de nihilo cuncta creavit. Ergo multo magis quae fecit annihilare *potest.*

ARTICULUS XII.

De Metempsychosi.

De *metempsychosi* optime agit Doctor in *Rer. Princ.* q. XII. n. 6. Non pauci philosophi videntes animas hominum secundum rationem universi esse substantias corpori uni-

biles, nec tamen cum corpore perire posse, dixerunt eas in separatione ab uno corpore transire jussu Dei, si demerita habuerunt, in varia corpora brutorum, donec condignam agant poenitentiam suorum criminum in vita humana patratorum. Ideo interficere non audent aves, nec alias bestias etsi infimas, timentes ne animae suorum parentum etc. ibi sint. Hujusmodi transmigratio animarum appellatur *metempsychosis:* de qua ibidem scribitur, quod haec ratio « plus habet de fatuitate quam de apparenti ratione. » Et tamen non defuerunt vel inter optimos philosophos, qui huic errori faverint; inter quos Empedocles, Pythagoras, Plato, Apollonius Tyanaeus ex veteribus numerantur; quos manichaei ex testimonio Augustini l. v. *contra Faustum* cap. 10 et in lib. *De haeres.* sequuti sunt. Philosophi tamen moderni diverso modo explicant metempsychosim, idest, per progressum continuum naturae, de quo est actum hic in artic. vi. Dux horum Petrus Leroux nominatur, quem sequuti sunt Rémy (*De la vie et de la mort*), Michelet (*Le peuple*), Reynand (*Terre et Ciel*), et Andreas Pezzani (*La pluralité des exist. de l'âme*, l. iv. c. i.) et alii. Verum quoniam contra progressum continuum ibi dictum est, ideo praesens confutatio solum metempsychosim primo modo expositam respiciet.

Prop. Metempsychosis est absurda. Est Doctoris ibidem.

Prob. « Propria forma est in propria materia et actus activorum est in passo et disposito: nullum autem corpus praeter proprium habet talem gradum mixtionis et complexionis, qualem requirit rationalis anima; ideo in nullo alio potest esse » (ibi). *Item* nihil asseri potest certitudinaliter de hoc facto ab adversariis pro certo habito.

quia nullum signum in brutis perspicitur de praesentia animae rationalis. *Praeterea* irrationabiliter dicitur animas in hac nova conditione luere poenas suorum delictorum; quia poena cum conscientia delicti unitur; nam quemadmodum cum conscientia et deliberatione crimen est patratum, sic pariter cum cognitione satisfactio condigna reddenda est. Atqui hac conscientia carent animae inclusae (sic) in corporibus brutorum. Ergo etc. *Item* qui violenter est in aliquo statu, non manet in eo libenter. Atqui animae brutorum libenter manent in his corporibus, quibus sunt inclusae. Ergo non sunt ibi violenter; et sic potiusquam puniri, in ea conditione melius se haberent, in qua facilius indulgere possunt passionibus, quibus sueverant in anteacta vita.

Neque dicatur saltem non repugnare absolute quod anima rationalis ingrediatur corpus brutale. Nam a repugnantia non absoluta facere transitum ad esse, non valet. Est autem philosophi nihil ponere nisi probatum sive directe, sive indirecte. Concludimus ergo cum S. Augustino: « Abjiciamus haec et vel rideamus, quia falsa sunt, vel doleamus, quia magna existimantur. Sunt ista, fratres mei, magna magnorum deliramenta doctorum » (Serm. CCXLI. c. V. n. 6.).

Cum metempsychosi arcte connectitur palingenesia (idem ac renascentia vel renovatio) qua emanatistae pantheistici tuentur animam post mortem amittere propriam personalitatem et identificari rursus cum natura divina a qua emanaverat.

Verum sententia hujusmodi fundamento pantheistarum innititur; quod cum sit falsum, admitti ea non potest: eo vel magis quia per amissionem propriae personalitatis

et reversionem in priorem naturam omnino perfectiorem, evanescit immortalitas propria.

ARTICULUS XIII.

De animae separatae conditione.

Quoniam vidimus animas superesse corpori, inquirendum est de illius statu in vita futura: quod a nobis praebebitur quantum tenuitas mentis humanae in hac perdifficili materia patitur. Quemadmodum enim caeco est impossibile judicare de natura lucis, de visione et de coloribus, etsi radicaliter potentia visiva ditetur et formaliter potentia rationali; ita et de vita futura fere est dicendum: anima enim nostra in hac vita nimis deprimitur a materia, qua prohibetur quominus elevetur ad pure spiritualia alterius vitae.

Primum quaesitum occurrens, sic exprimitur: *an esse animae separatae a corpore maneat idem?*

Respondetur sic distinguendo cum Doctore *Quodl.* IX. n. 15.: vel agitur de esse compositi, vel de esse in se. « Dico... quod esse animae manet idem, dum anima manet ens illo *esse* et hoc sive sit conjuncta, sive separata, et consimiliter videtur quod esse totius non manet idem, nisi dum totum manet idem in illo *esse:* quia nullius esse actuale videtur manere idem, nisi manente illo actualiter habente illud *esse*. » Ratio primi est manifesta: « ideo enim manet in suo esse (anima) quia esse ejus est omnino incorruptibile et per se et per accidens: » quod non accidit relate ad esse totius compositi, a quo separatur.

Secundum quaesitum inquirit, *an anima separata sit persona et individua?*

Ad *primum* est responsio Doctoris (ibid. n. 4.) quod anima separata non est persona; tamen (ex I. D. XII. q. I. n. 16.) est per modum suppositi. Ratio *primi*, quia persona infert incommunicabilitatem: atqui anima separata servat semper ordinem ad corpus *de se:* ergo in eo statu non est incommunicabiliter existens; et sic non est persona. Ratio *secundi*, quia animae separatae actiones attribuuntur sicut supposito, tum quas emisit in hac vita, tum praecipue quas emittit a corpore divisa. Quomodo autem maneat quasi hypostasis; dicimus, quia non assumitur ab alio et sic manet quasi sit persona. Vide Seraphicum III. D. V. art. II. q. III.

Ad *secundum* de individuo respondemus (vide *Quodl.* II. n. 5.) animam separatam esse individuam, idest, non animam in genere, sed eamdem determinate et indivise. Ratio, quia anima separata nec corrumpitur, nec dividitur, nec transformatur: eadem ergo manet tum natura, tum individualitate. Quomodo autem in ea sit principium idem individuans recollige ex dictis in Metaph. C. IV. a. VII. in object. praecipue ultima.

Tertio inquiritur, *an anima separata habeat motum localem seu potentiam sese movendi de uno ubi ad aliud ubi?*

Asserimus cum Doctore IV. D. X. q. VII. n. 4. et D. XLIX. q. XIV. a n. 4. Ratio: quia secus anima per se concipi immobilis deberet. Atqui hoc apertissime repugnare apparet cum nobilitate, activitate et plena animae felicitate. Ergo etc.

Verum disputari potest *an vis haec sit facultas specialis*, an potius eadem sit cum vi qua unita corpus

suum de loco in locum transfert? Doctor ibidem q. XIV. n. 5. est pro hoc ultimo: nam motus in corpore concipi nequit, nisi prius anima sese commoveat. Quid igitur impedit quominus eadem virtute etiam a corpore divisa in motum impellatur? Tanto magis, quia status animae nostrae extra corpus non est perfecte naturalis; quaelibet autem facultas sequitur naturam: cum igitur facultas specialis nunc inutilis sit et inutilis evasura sit post universalem resurrectionem, non est ponenda. Fatemur tamen in hoc negotio pro utraque parte arduas rationes inveniri; neque difficultate carere modum explicandi quanam ratione eadem vis et corpus et animam separatam afficiat.

Quaesitum *quartum: an status animae separatae sit violentus?*

Resp. Anima considerari potest vel uti est *forma*, vel uti est *talis substantia.* Priori modo consideratae status animae dici *potest* violentus; altero vero modo dici potest neuter. *Primum* sic ostenditur. Naturale est formae esse in suo subjecto perfectibili, cum quo nata est esse: atqui anima rationalis nata est esse cum corpore tamquam forma illius substantialis: si ergo ab eo dividatur, est in statu non naturali, et hoc sensu violento. Unde Doctor *Quodl.* IX. n. 18. scribit: « Ex hoc patet quomodo anima separata dicitur imperfecta in essendo, non essentialiter et primarie, sed participative: suo quidem proprio *esse* est aeque perfecta separata et conjuncta: sed conjuncta perfecta est *esse* totius participative, licet non primarie. Et quantum ad hoc separata esset imperfecta, quia caret ipso *esse* totius, » etc. etc.

Secundum sic demonstratur: anima separata bene

potest exercere suas praecipuas operationes, quibus maxime perficitur: itemque nihil in eo statu amittit, si excipias exercitium inferiorum facultatum, quod beatitudinem simpliciter non laedit. Additur his animam clare videre corpori inesse naturaliter corruptionem, nec Deum absolute teneri ad praebendum quod naturae conditionem excedit, scilicet incorruptionem. Quapropter libenter acquiescit divinae permissioni, nec vere violenter manet a corpore separata: tanto magis quia conscia est futurae resurrectionis. Bene ergo dictum est statum praedictum esse *neutrum*, idest, nec *pro*, nec *contra*, sed medio quodam modo se habentem.

ARTICULUS XIV.

De animae separatae operationibus.

Quae superiori articulo exposita sunt, fere omnia animam separatam in suo esse respiciunt. Nunc quidquam addimus de ejus praecipuis operationibus in eo statu emittendis

Et *imprimis* inquiritur, *an animae separatae sint facultates operantes?* Distinguendum est; vel agitur de intellectu et voluntate, vel de facultatibus organicis. Priores asserimus manere et operari liberius quam nunc et retinere notitias acquisitas in hac vita (IV. D. XLV. q. III. n. 20. et q. I.). Si vero agatur de his quae organis ligantur, hae manent utique in *esse* incomplete et in radice; verum destituuntur operatione (*Rer. Princ.* q. XI. n. 28.).

Primum sic probatur. Quod est inseparabile ab anima,

nec indiget per se corpore ad agendum, manet activum etiam extra corpus. Atqui intellectus et voluntas sunt inseparabiles ab anima et non indigent organis ad operandum. Ergo manent activi etiam extra corpus. Diximus *liberius* operari, quia in statu separato non occurrunt impedimenta, quae nunc experimur. Minor clarior evadet cum directe de inorganicitate illarum facultatum sermo erit.

Secundum sic ostenditur, idest, quod manet in intellectu notitiae hujus vitae: notitiae sunt affectiones intellectui inhaerentes: manent ergo in illo, quia separatio a corpore non colligatur cum his. Nunc autem ad earum revocationem nihil aliud requiritur, nisi reflexio, quae naturaliter sequitur intellectum. Ergo in altera vita anima his uti potest.

Probatur *tertium* de organicis potentiis: « quia licet anima sit illud, quod est formale in potentia sensitiva, tamen potentia sensitiva formaliter includit formam quamdam totius compositi ex corpore sic mixto et anima perficiente proportionabiliter ad actum correspondentem toti » (ibi q. III.).

De *modo* quo anima separata in rerum cognitionem progreditur, dicimus hunc esse communem cum spiritibus puris, etsi proportionaliter limitationi suae virtutis. Atqui spiritus puri pro cognitione nihil aliud requirunt nisi praesentiam objecti, absentiam impedimenti, et activitatem facultatis agentis. Ergo hae ipsae conditiones sufficiunt ad animae separatae cognitionem. « Activo sufficienti et passivo sufficienti, scribit Doctor ibi q. II. n. 12... sufficienter approximatis, potest sequi effectus; et si agens sit naturaliter agens, sequitur effectus: nunc autem in anima separata habente lapidem vel aliud objectum pro-

portionabiliter sibi praesens, concurrunt haec omnia, agens sufficiens et passum sufficiens. »

Neque dicatur ex natura sua anima dependere a phantasmate et sic esse in impossibilitate cognitionis, dum separata manet a corpore: nam negatur primum, cum in solo statu unionis a corpore naturaliter quidem, sed tantum extrinsece dependeat anima. De eo autem alibi dilucidius.

CAPUT II.

De animae relatione ad corpus.

Anima cum corpore unum compositum efficit; hinc non erit completa notitia de anima, nisi etiam sub eo respectu, scilicet, in ordine ad corpus, consideretur. De ea igitur sic considerata nunc agendum est.

ARTICULUS I.

Diversae sententiae de unione animae et corporis.

Animam corpori uniri nullus est qui inficiari audeat; res enim est etiam oculis orbo manifesta. Dissentio reperitur in determinanda natura hujus unionis. Quidam sunt pro sola unione per accidens; alii vero tuentur animam et corpus substantialiter uniri. Pro prima opinione est directe Plato, cujus sententia homo solum ab anima constituitur, quae ob crimen in anteacta vita patratum, detrusa est in corpus tamquam in carcerem ad

poenam luendam illius delicti; quodque regit non tamquam forma, sed quasi nauta navem et quasi sessor equum etc. Indirecte favent unioni accidentali omnes hi qui non bene explicant influxum animae in corpus et viceversa; quales sunt defensores systematis harmoniae praestabilitae, influxus physici et ipse Cartesius, de quibus postea. Unio substantialis defenditur a scholasticis et ab omnibus catholicis, utpote quae est doctrina Patrum et Doctorum solemniter definita ab Ecclesia.

Quod ut plane intelligatur, *sciendum* est triplex haberi genus unionis, *accidentalis, personalis* et *substantialis.* Dicitur *accidentalis* unio quae est inter entia completa, v. g. inter duos lapides, homines etc. etc. Dicitur *personalis* quae interest inter duas substantias eamdem habentes personam, seu hypostasim, sicut accidit in Christo, in quo licet duae adsint naturae, divina scilicet et humana, una tamen reperitur hypostasis utramque naturam personans. Tandem dicitur unio *substantialis* quae est inter plures substantias per se et intrinsece ad unum per se constituendum ordinatas. Hujus generis est, quae reperitur in homine constante ex corpore et spiritu: in quo triplex haec unio reperitur ex diverso respectu quo inspicitur. Reperitur quidem in eo unio accidentalis, quia homo in se quaedam continet et sibi unit quae sunt verum accidens: reperitur unio personalis, quia unica in homine adest persona: tandem reperitur unio substantialis, quia anima de se tendit ad corpus et corpus ad animam.

In exsolvenda autem hac materia sequens ordo servabitur: prius ostendetur essentiam hominis non a sola anima constitui: secundo unionem inter utramque sub-

stantiam non esse per *accidens,* sed *per se:* ultimo confutabuntur falsae sententiae circa hanc materiam.

ARTICULUS II.

De substantiali unione animae et corporis.

Unio substantialis animae et corporis secundum placita Scholae obtinetur ex eo quod anima est forma, corpus autem loco materiae: est autem proprium harum substantialiter uniri. Verum id tamquam fundamentum praesupponit, essentiam hominis non constitui a sola anima; quod cum a Cartesio (*Med.* 2.) denegatum fuerit, ratio expostulat ut prius hunc errorem rejiciamus et inde transitus fiat ad directe propositum demonstrandum.

Prop. I. Anima sola non est essentia hominis. Est Doctoris III. D. XXII. et VII. *Metaph.* q. XVI.

Prob. Ingrediens per se definitionem rei, est rei essentiale. Atqui in definitionem hominis tum physicam, tum metaphysicam per se ingreditur tum anima, tum corpus. Ergo hoc quoque est illi essentiale. Minor patet: nam physice homo definitur: ens constans ex corpore organico et anima rationali; metaphysice vero definitur *animal rationale:* dum dicitur *animal,* simul dicitur et corpus organicum, quia animal haberi nequit sine corpore. Rectam vero esse definitionem constat, quia tradita est a philosophis omnibus; et patet etiam, quia corpus secundum se totum tendit ad animam et viceversa, ut clarius fiet in sequenti propositione.

Prop. II. Anima rationalis unitur corpori substan-

TIALITER TAMQUAM VERA FORMA ILLIUS. Est Doctoris IV. D. XLIII. q. II. a. n. 4. et *Rer. Princ.* q. IX. a. n. 27.

Prob. I. pars de unione substantiali: et *imprimis* ex ratione superius allata in priori propositione: nam essentialia definitionem ingredientia et comprincipia alicujus rei per se ordinantur ad reciprocam unionem; et si sint substantiae, substantialiter uniuntur. Atqui corpus est substantia, ut constat; est essentiale homini, quia et ingreditur ejus definitionem et communicare facit hominem cum naturis inferioribus, dum *rationale* additum, quod est ejus differentia, illum ab his distinguit, elevans simul ad quamdam similitudinem cum naturis prorsus spiritualibus; est autem corpus *comprincipium* eadem de causa. Ergo substantialiter unitur animae.

Praeterea anima rationalis corpori humano unita speciem determinatam constituit, diversam essentialiter a belluina et angelica. Atqui anima brutalis substantialiter cum corpore brutali conjungitur. Ergo et anima rationalis. Consequentia apparet, quia secus excellentior species constitueret unum per accidens; contra species inferiores; quae sic evaderent nobiliores et potiores in uniendo sibi corpus, vel materiam.

Item anima *per se* tendit ad animandum, seu ad vivificandum corpus; hinc a puris spiritibus differt: corpus pariter *ex sui intrinseca constitutione* tendit ad animam, sine qua in suo esse non potest permanere: igitur utrumque facit unum *per se:* hoc autem includit unionem substantialem inter substantias.

Probatur tandem praecipue ex operationibus sensitivis: corpus enim per se nequit esse sensationis principium, neque anima sola, sed totum compositum, seu

facultas sentiens simul cum organo bene disposito. Atqui operationes sensitivae sunt per modum unius, seu non sunt includentes duas rationes formales sui, seu duas essentias, sed unam. Cum igitur a duplici principio oriantur, concludendum est haec esse unita unione substantiali (Halensis II. p. q. LXIII. m. I.).

Prob. II. pars, idest, animam et corpus uniri sicut forma et materia. Prima ratio: forma humana definitur: actus primus et substantialis hominis *per se* unum cum corpore constituens. Atqui anima rationalis est actus *primus,* quia ipsa est quae primo facit ut homo fit actu: revera, dele animam et eo ipso homo desinit ab esse: item est actus *formalis,* quia per eam species humana constituitur: est actus *substantialis,* quia unum substantiale utrumque simul, corpus idest et anima, praebent, ut supra monstratum est. Ergo anima nostra corpori unitur tamquam forma. Minor sic magis declaratur. Praecipua operatio hominis est absque organo, quia nobilior et perfectior, et est quae hominem elevat ad operationem sibi formaliter convenientem. Atqui ad id pervenit per animam rationalem. Ergo haec est actus formalis hominis.

Secunda ratio: forma est actus materiae specificans illam et est causa totius activitatis in composito. Atqui anima nostra est actus specificus corporis, ut patuit, et est ratio totius humanae activitatis: nam corpus de se non est activum, sed crassa inertia ditatur; si enim vegetat, si sentit, id habet ab anima. Haec ergo relate ad corpus munere fungitur verae formae.

Item forma et materia sunt correlativa, ordinata idest per se ad tertium, prima quidem tamquam activum, altera vero tamquam passivum. Atqui anima nostra et

corpus sunt correlativa et ordinata per se ad hominem; anima quidem per modum activi, corpus vero per modum passivi. Ergo primae verae formae ratio convenit, alteri autem vera ratio materiae. Minor declaratur, quia corpus, tamquam perfectibile in sui perfectivum, tendit in animam.

Nota. Doctrina exposita in propositione definita est ab Ecclesia tum in Concilio Viennensi, tum in Lateranensi sub Leone X celebrato.

Imo Doctor ibi *Rer. Princ.* n. 72. demonstrat animam rationalem verius et perfectius corporis esse formam, quam formae reliquae inferiores; sic arguens. Forma quanto est minoris perfectionis, tanto paucioribus indiget dispositionibus; ut patet in gradibus formarum: ergo illa forma est summe perfecta, cui debetur materia sub omni modo dispositionis: sed corpus humanum continet omnem dispositionem humorum, omnem nobilitatem organorum et summam temperantiam miscibilium: ergo forma intellectiva est summe forma perfecta in genere formarum; ac per hoc intimius unibilis corpori suo, quam aliae.

Declaratur idem: ubi meliores inveniuntur dispositiones pro receptione actus et ubi actus est potentior, potior etiam evadit unio formae et materiae. Sed in corpore humano multo plures et aptiores inveniuntur dispositiones pro receptione animae rationalis, quae est actus potentior. Ergo fortius uniuntur. Ratio majoris patet, quia dispositiones arcent difficultates et major facilitas cum vi potiori uniente magis obtinent effectum. Minor constat experientia; quia in plantis perfectior dispositio reperitur quam in lapidibus; idem dicas de brutis relate ad plantas et specialissimo modo de homine relate ad inferiora sibi.

Nota autem bene cum Doctore ibidem n. 38. quod anima nostra est forma non tantum quatenus est sensitiva, vel vegetativa, sed quatenus est anima; et quoniam formaliter est rationalis, ideo dicenda est forma prout est anima rationalis in genere: « si anima rationalis est forma hominis, scribit, ergo sicut corpus humanum dicitur per id quod complet rationem corporis talis in tali gradu organizationis et mixtionis et compositionis; sic anima humana per illud quo formaliter dicitur humana necessario habet rationem informantis: » dicitur vero humana, quia rationalis; non enim dicitur humana per solam sensibilitatem. Vide etiam D. Thomam II. *Contra Gent.* c. 68. et Halensem II. p. q. LXIII. m. II. IV.

Quod ut clarius fiat, haec considera. In anima humana non est ea simplicitas, quae reperitur in angelis; sed ad ejus essentiam cointelliguntur concurrere quaedam quasi ejus principia, seu formalitates a quibus immediate variae oriuntur facultates, etsi formalitas praecipua rationalitas habeatur. Igitur a formalitate *A* profluunt virtutes vegetativae, a formalitate *B* profluunt virtutes sensitivae, a formalitate *C* profluunt virtutes intellectivae. Nunc autem si inquiratur per quodnam horum immediatissime corpori uniatur, videtur nobis sic respondendum, quod per *A* et *B* uniatur immediate corpori ut forma, mediantibus autem virtutibus ab his profluentibus, unitur organis respondentibus: et quoniam ratio *A* et *B* est in ratione formali *C*, ideo recte dicitur anima esse forma corporis, prout *rationalis* est. Hoc modo et unio substantialis rationalis animae salvatur et simul evitantur scopuli et difficultates in contrarium.

Prop. III. CORPUS ET ANIMA IN HOMINE UNICAM PERSONAM CONSTITUUNT. Est Doctoris III. D. V. q. II.

Prob. Actiones dicuntur esse suppositorum. Atqui omnes hominis operationes unico supposito tribuuntur. Ergo in homine unicum est suppositum vel persona. Minor conscientia constat: quilibet in se experitur unicum esse *ego,* cui cunctae operationes sive vegetativae, sive sensitivae, sive intellectivae tribuendae sunt: ex quo similiter dicitur *ego* vegeto, *ego* sentio, *ego* intelligo etc.: quae certe falsa forent in hypothesi opposita de multiplicitate personarum in nobis.

Objectiones.

Object. contra prop. II. Object. I. Forma corporis sese commiscet cum corpore et ideo debet esse extensa perinde ac corpus. Atqui anima rationalis nequit esse extensa. Ergo repugnat eam esse formam corporis.

Resp. Dist. maj. Forma corporis unitur corpori et aliquando est extensa, conc.; miscetur et semper est extensa, neg. Conc. min. et neg. consequens.

Praeprimis distinguendum est *misceri* et *uniri,* non enim idem important, sed differunt. Primum non est nisi inter substantias completas et quantitate praeditas, ordinatas ad mixtum, quod est *unum per accidens:* taliter aqua et vinum dicuntur ad unum etc. *Uniri* proprie dicitur de his quae diversae sunt rationis et ordinantur ad *unum per se* efficiendum; cujus generis est anima et corpus: ad horum enim unionem nihil aliud requiritur, ut dictum est, nisi et vis ex parte formae capax uniendi et capacitas in materia, vel in eo quod est loco materiae: cum autem ista reperiantur in corpore humano et anima rationali, ideo bene ista uniri possunt in unum compositum

sine periculo incidendi in materialismum. Altera pars distinctionis addita est ratione animae sensitivae et vegetativae, quae a plerisque extensae habentur.

Object. II. Materia et forma ut uniri possint, debent esse ejusdem rationis. Atqui anima et corpus non sunt hujusmodi. Ergo non possunt uniri et sic prima nequit esse forma alterius.

Resp. Dist. maj. Debent esse ejusdem rationis in proportione, conc.; in natura intrinseca, neg. Contradistincta minori, neg. cons. Proportio requisita ad unitatem compositi et ad unionem principiorum, sita est in ea dispositione, qua unum ad alterum dicitur et fertur et in correlatione alterius componentis. Ad hoc autem non requiritur identitas naturae, imo, ut vidimus in Cosmologia C. II. art. III., necessaria est diversitas in esse; quia unio substantialis non concipitur nisi habeatur et principium potentiale secundum se totum tendens in actum et principium *actuale* etc. Atqui potentia et actus differunt substantialiter. Ergo ad unionem substantialem habendam requiritur dissimilitudo naturae in principiis, non autem identitas eorum.

Object. III. Si anima est forma corporis, cessante corpore, necessario et ipsa cessaret. Atqui hoc est contra immortalitatem animae humanae. Ergo repugnat hanc assignari tamquam formam corporis etc.

Resp. Dist. maj. Si esset forma non excedens materiam, conc.; secus, neg. Conc. min. et neg. cons. De hoc satis dictum est art. XI. praecedentis Cap. Hic solum animadvertimus, revocantes quae ibi dicta sunt, animam, dum corpori unitur, non absorberi ab eo, nec ita ei subdi, ut extra ipsum existere nequeat: imo corpus quodam-

modo ad se trahit et facit illud esse suum. Item animadvertimus finem ejus praecipuum esse Deum, in cujus consequutione beata efficitur, etsi quasi secundarium naturaliter non assequatur, qui est ordo ad corpus. Dictum est *quasi secundarium*, quia non primo ad corpus anima inclinatur, quamvis inclinetur per se. Huic vero inclinationi per futuram corporum resurrectionem supernaturaliter plene satisfit.

Object. IV. Forma corporis cum corpore confunditur. Atqui anima non potest fieri corpus. Ergo nequit esse ejus forma.

Resp. Dist. maj. Forma quae est materiae, transeat: quae est forma corporis organici, neg. Conc. min. et neg. cons. Difficultati occurritur per ea quae dicenda erunt sequenti articulo.

ARTICULUS III.

De forma corporeitatis in homine.

Etsi scholastici omnes conveniant in assignanda anima tamquam forma corporis nostri, tamen dissentiunt in modo: thomistae unicam formam in homine assignant, quae simul est forma corporis organici et hominis; ita ut essentia nostra, seu nostri constitutiva principia sint et materia prima et anima rationalis: ex quo sequitur animam informare materiam, eique uniri ad constituendam etiam essentiam corporis etc. Scotistae e contra, duce suo Doctore, cum Halensi et Seraphico et aliis multis, tuentur animam rationalem esse formam hominis informantem corpus organicum, quod taliter constituitur per aliam formam in-

feriorem substantialem ordinatam *per se* ad superiorem; quae forma *corporeitatis* appellatur. In hac sententia ideo anima non informat materiam primam, neque ingreditur essentiam corporis, sed ingreditur corpus jam per aliam formam constitutum, redditque illud humanum, praebens *esse* et *agere* humanum.

Dictum est Halensem, Seraphicum et alios convenire cum Doctore. Revera S. Bonaventura in II. D. XVII. a. I. q. II. ad 6um haec habet: « sicut anima habet appetitum ad perficiendam *corporalem* materiam, ita *corpus organicum ex materia et forma compositum est et tamen habet appetitum ad suscipiendam animam.* » Halensis II. p. q. LXIII. m. IV. scribit: « Anima non est proprie actus materiae, sed actus naturalis corporis completi in forma naturali, quae forma dicitur *forma corporalis.* » Eamdem sententiam tuetur Henricus *Quodl.* 2. q. 2, Richardus 2. D. 17. art. I. q. 5., Argent. 4. D. 13. art. I., qui ait hanc sententiam esse omnium anglorum; Baco 3. D. 19. quaest. unica, Avicen. I., Suffic. c. 2., Bassol. 2. D. 17. q. 1. art. 2., Maior. 2. D. 16. q. unica, Anton. Andr. 7. *Metaph.* q. 17. Vide Suppl. Cavelli, sectione IV. Disp. I. in Summa Scoti *De Anima.*

Nota tamen primo cum dicitur esse in homine forma corporeitatis, non sic esse intelligendum ut sit ipsa aliquid genericum, ut quidam ridicule interpretantur; sed ut sit forma determinata et particularis, qua materia efficitur hoc corpus organicum, sic et sic configuratum ad animam rationalem etc. recipiendam et non aliam.

Item *nota* id verificari non de solo homine, sed de quolibet vivente, cum eadem ratio pro utrisque vigeat. An vero corpus organice constituatur per unicam for-

mam, an per plures, discrepantia est inter auctores, de quo aliquid innuetur in fine hujus.

Tandem *nota*, licet corpus organicum in nostra sententia non sit materia, tamen relate ad totum compositum munere fungitur materiae, eique assimilatur, quia quamvis completum secundum quid, tamen de se tendit ad animam ceu ad sui formam, a qua habet determinationem et specificationem et primo efficitur humanum. His positis, en propositio.

Prop. PRAETER ANIMAM IN HOMINE NECESSARIO EST PONENDA FORMA CORPOREITATIS. Est Doctoris IV. D. XI. q. III. n. 28., *Metaph*. VII. q. XX. et alibi.

Prob. primo ex definitione animae, quam tradunt vel ipsi thomistae, quaeque sic se habet: actus primus corporis physici organici potentia vitam habentis: corpus ergo ut vitam in potentia habens, organicum praesupponitur: repugnat autem taliter constitui per id quod actu ei non inest; anima enim ipsum ingreditur postea-quam hoc sufficienter aptatum est animae intellectivae. Ergo tale corpus evadit per aliam formam corporalem. Huic favent Concilia Viennense et Lateranense definientia animam rationalem esse formam *corporis humani*, non autem materiae, vel corporis in genere. Declaratur adhuc argumentum. Anima infunditur post evolutionem substantialem et inchoativam corporis; nec per ingressum animae compositum illud diversum esse ab esse priori recipit, si vitam excipias. Ergo illud esse habet corpus ab alia forma etc.

Praeterea forma ingreditur essentiam rei, utpote principium ejus constitutivum; imo est pars praecipua essentiae, quia nobilior etc.; si ergo anima nostra fiat non solum

forma hominis, sed praeterea etiam forma corporis, ingredietur hujus essentiam et sic forma corporea fieret et cum materia corpus evaderet. Atqui hoc est absurdum. Ergo anima non potest esse forma corporis, ut corpus est, sed praeterea ponenda est forma corporeitatis.

Item alia est mutatio substantialis ad corpus et alia ad animam, quia prima est a parentibus, altera a Deo. Atqui in hypothesi thomistica utraque a Deo foret: ratio, quia materia est ingenerabilis et forma corporis est a Deo.

Item « non potest regulariter esse idem effectus a quibusquumque et quantumquumque diversis agentibus: sed a quoquumque et qualiterquumque corrumpatur corpus vivum, dum tamen non statim resolvatur in elementa, semper producitur cadaver idem et ejusdem rationis; patet ad sensum: sed idem non potest esse terminus proprius actionis hujus et illius agentis: ergo non est novum productum per actionem corruptivam ipsius animati, sed est derelictum » (ibi n. 38.).

Neque fingatur quod, anima accedente, cesset forma prior et, ea recedente, ingrediatur alia nova forma, quam thomistae vocant *cadavericam;* nam ista concipi non possunt nisi per substantialem transmutationem in ipso corpore operandam. Atqui nulla substantialis mutatio accidit corpori, ut corpus est, in accessu et recessu animae rationalis, quia omnia, praeter vitam, in corpore sine anima se habent, sicut in praesentia animae. Ergo in corpus, ut corpus, non accedit, nec ab eo recedit nova forma, anima recedente. Sola mutatio substantialis, visibilis et, ut ita dicam, palpabilis, apparet in vita procedente ab anima, non autem in esse corporis; quod ideo

derivandum est ab alia forma distincta ab anima. Quaenam enim ratio afferri potest ab adversariis pro hac invisibili transmutatione nostri corporis, ut corpus est, si amitteret etiam formam corporis in amissione animae, dum in ceteris palpabilis et visibilis apparet amissio propriae formae? Tandem quomodo explicant factum notissimum quod omnia agentia quantumquumque diversa semper eamdem producunt formam cadavericam, dum in caeteris diversam formam inducunt, si non ponatur forma corporeitatis? v. g. securis, fulgur, venenum, suffocatio etc. in nobis inducerent formam cadavericam; et tamen operatio eorum est diversa, nec nata inducere de se talem formam; secus eadem agentia per suam actionem, v. g. in metallum, in ipsum eamdem formam inducere deberent: venenum ipsum non nocens quibusdam brutis, incapax evaderet ad hanc formam pro hoc animali, dum capax evadit pro aliis; cujus conveniens ratio non apparet, cum agatur de eodem fere composito ex parte inferioris componentis. Haec autem evanescunt cuncta in sententia scotistica.

Theologis relinquimus argumenta ex triduo mortis Christi et ex SS. Sacramento et Consecratione Eucharistiae.

Objectiones.

Object. I. Ubi duae sunt formae substantiales, ibi duo sunt composita; ideoque unum per accidens. Atqui homo est unus per se. Ergo unica in eo adest forma.

Resp. Dist. major. Si formae de se non sint ordinatae, conc.; si secus, neg. Revera, ad unum per se habendum requiritur ordinatio componentium secundum

se tota ad tertium, ita ut unum sit per modum potentiae, alterum autem per modum actus. Atqui haec omnia occurrunt in casu, juxta exposita in praenotandis: nam etsi corpus per formam corporeitatis sit perfectum, ut corpus, non tamen secundum se totum, cum ab ea forma sic constituatur, ut aptum evadat per se ad animam suscipiendam. Recole dicta in Cosmologia de composito physico: vide etiam Suppl. ibid. n. 46. Neque officit quod corpus sit tale ens per suam formam, dummodo ad nobiliorem formam inclinetur. « Sicut unio, scribit Doctor, non est nihil, sed alicujus ad aliquid et per consequens est entis ad ens, ita et habentis esse ad habens esse. Ergo sicut ens est per se componibile cum ente, sicut per se receptivum cum per se recepto, ita et habens esse proprium cum habente esse proprium: nec est unio accidentalis, quia istud est per se perfectibile et illud per se perfectio: quia si habere esse tolleret per se rationem perfectibilis, ergo non posset aliquid esse per se perfectibile, nisi non ens » (IV. D. XLIII. q. I. n. 7.).

Object. II. Unius entis est unica forma. Ergo et in homine.

Resp. Dist. antec. Est unica forma principalis et unius rationis, conc.; non principalis et diversae rationis, neg. Duae formae ejusdem rationis aeque principales nequeunt esse in eodem composito, v. g. duae animae etc., quia natura abhorret a superfluis. Verum si una sit inferior et altera superior, atque diversae prorsus rationis, possunt esse sine repugnantia; imo aliquando est necessarium, sicut in facto, de quo est sermo. Quod autem forma corporeitatis sit inferior, patet, quia si derelinquitur ab anima, statim in corruptionem incidit. Conceditur ergo

quod « formale esse totius compositi est principaliter per unam formam; et illa forma est qua totum compositum est hoc ens; ita autem est ultima adveniens omnibus praecedentibus » (ibi D. xi. n. 46.).

Scholion.

Dum scotistae in asserenda pluralitate formarum compositi humani conveniunt, dissentiunt in assignando numero formarum corporalium. Quidam unicam assignant, quae suam vim extendat ad omnia constitutiva corporis organici: quidam vero has formas multiplicant pro varietate formali partium et dicunt aliam esse formam ossium, aliam carnis, aliam formam organorum etc. Doctor vii. *Metaph.* q. xx. huic ultimae favet opinioni; et similiter se gerit ibid. *Sent.* D. xi. n. 41. Verum non ita est explicitus ut omne dubium removeat. Sic revera scribit *Sent.* ibi: « Si ponantur partes organicae differre secundum *formas substantiales:* » et infra: « Quae est simpliciter generatio totius, qua scilicet inducitur *forma totalis*, praesuppositis jam *forma omnium partium.* » Inferius autem n. 57. habet: « Dico quod corpus Christi per se includit materiam et *ad minus formam unam mixti* priorem intellectiva et per istam formam est in actu partiali et est proximum receptivum animae intellectivae. » Ex quo patet Doctorem in hoc esse problematicum, neque absolute velle resolvere quaestionem.

Nos rem sub uno aspectu considerantes inclinaremur magis ad unitatem formarum, cum natura ad unum tendat. Verum considerantes multa et varia quae habentur in corpore humano, animo pendemus in hac materia, nec

absolute pro prima parte militare possumus; imo... Quidquid autem de hoc teneatur, caveant secundi ab excedente numero formarum corporearum et tunc solum novam admittant, quando aliter compositio partium nequit explicari.

ARTICULUS IV.

De influxu animae in corpus etc.

Si quis systemate scholasticorum de unione animae et corporis innitatur, facile etiam unde influxus animae in corpus oriatur, perspectum habebit. Cum enim haec ex vi sibi insita reciproce ordinentur, et anima vi sua potissima corpus penetret et pervadat, potest et illud sibi unire et vivificare, eique esse et agere humanum tribuere.

Ast sicut recenti aetate plus, minusve recessum est a doctrina catholica circa unionem animae et corporis, ita recessum est ab ea quoad modum explicandi influxum eorumdem ad invicem. Quidam hunc influxum explicare nituntur per systema mediatoris plastici, vel harmoniae praestabilitae; alii per occasionalismum; alii per sententiam Platonis; alii aliis modis. Horum sententiae examini subjicientur in sequentibus articulis.

ARTICULUS V.

Refutatur occasionalismus, systema mediatoris plastici et sententia Cartesii.

Quemadmodum occasionalistae quamlibet activitatem denegant causis secundis (vide Ontologiam Cap. VII. a. II.),

ita quemlibet influxum animae in corpus nituntur repellere. Consonantiam autem, quae videtur adesse inter duas substantias hominis constitutivas, ita explicant, quod datis quibusdam circumstantiis, Deus ex harum *occasione* (ex qua nomen systematis) in corpus easdem affectiones imprimit, quas anima experitur et viceversa. Hoc systema vocatur etiam *adsistentiae*, quia tuetur Deum continuo assistere specialissime animae et corpori, ut opus reciprocae activitatis obtineatur. Auctor hujus habetur Malebranchius; contra quem sit propositio:

Prop. SYSTEMA ADSISTENTIAE INEPTE EXPLICAT INFLUXUM ANIMAE ET CORPORIS.

Prob. I. Quia falso fundamento innititur, scilicet, quasi repugnaret causas secundas agere: vide de hoc in *Metaph.* ibi; in quo non solum non repugnare ostensum est, verum convenire et revera inesse rebus creatis vim agendi. II. Occasionalismus aufert omnino substantialem unionem animae et corporis: revera, haec legitime explicari non potest, nisi per vim qua anima sibi copulat corpus et suum illud efficit: qua sublata, anima et corpus possunt considerari ut duo proxima sibi, non autem unita; sicut lignum et aqua, lapis et aer et alia sexcenta. III. Occasionalismus laedit libertatem animae nostrae et moralitatem praecipue externarum actionum. Primum patet, quia si anima nihil agit, quomodo potest se regere et libere agere? Secundum profluit a primo.

Instantia. Negatur in hac sententia non explicari substantialem unionem animae et corporis, quia asseritur hanc fieri a Deo, qui praestat cunctas creaturarum activitates.

Resp. Neg. Ratio, quia unio etc. est factum natu-

rale: pro hoc autem non est recurrendum ad primam causam; eo vel magis quia quemadmodum *esse*, ita *agere* rebus convenit.

Secunda sententia unionem substantialem animae et corporis laedens, est Joannis Clerici, qui inter praememoratas substantias mutuam activitatem explicat per quamdam tertiam naturam utriusque participem; quae per partem inferiorem quidquid in corpore agitur, percipit, et per portionem superiorem animae communicat et viceversa. Haec sententia ratione hujus mediae naturae, vocatur systema *mediatoris plastici.*

Prop. Systema mediatoris plastici est falsum.

Prob. Ab auctore hujus sententiae pro certo sumitur dari quamdam naturam mediam participem animae et corporis, non quatenus ab his constituatur tamquam ex variis principiis, sicut homo, quia rediret difficultas; sed quatenus una et eadem substantia particeps sit spiritus et corporis, ideoque simul sit spiritus et corpus. Atqui hoc repugnat. Ergo falsum est hoc systema. *Praeterea* haec sententia aufert clarius quam praecedens unionem animae et corporis; ad hoc enim invecta est ut mutua horum actio manifesta fieret cum modo reciprocae relationis. Atqui in ea denegatur quaelibet vis et potestas partis inferioris hominis in superiorem etc., seu partium essentialium hominis. Ergo denegatur etiam substantialis unio.

Tertia sententia est Cartesii. Ipse in initio sui tractatus de homine (*Œuvr. De Descartes.* — Cousin IV. p. 336. etc.) suam opinionem circa relationem animae et corporis sic exponit: corpus nostrum esse machinam affabre constructam, in qua naturaliter ex dispositione et natura intrinseca organorum functiones vel motus

sanguinis, cordis, digestionis et organorum sibi sic succedunt veluti motus horologii vel automati alicujus; independenter ideo ab animae influxu motus hujusmodi habentur.

Prop. Sententia Cartesii est falsa.

Prob. Cuilibet patet differre admodum statum corporis quoad functiones praefatas, dum corpus vivit, vel mortuum seu separatum ab anima est: cessant enim illae totaliter, perinde ac caetera signa vitalia. *Praeterea* si functiones praefatae sunt simplex motus physicus, in quo sita est vita corporis et in quo participatio vitae reponitur? Forsan in simplici praesentia animae nihil influentis sua virtute in corpus? Et tunc ubi unio substantialis, quae non concipitur sine motu et influxu unius in alterum? *Tandem* conscientia et intimo sensu constat motus multos corporis ex imperio animae proficisci, in hisque anima se sentit operari simul cum corpore.

ARTICULUS VI.

Rejicitur systema harmoniae praestabilitae et sententia Platonis.

Harmoniae praestabilitae systema inventorem habuit Leibnitium; qui tenens impossibilitatem actionis transeuntis et ideo influxus animae in corpus et corporis in animam, ad explicandam harmoniam existentem inter utrumque, hanc induxit opinionem: indefinita corpora esse possibilia cum indefinitis modificationibus: Deus autem solum ea ad esse reduxit, quae positura erant actiones eodem tempore, iisdemque circumstantiis, quibus animae suas: ex quo leibnitianae opinioni non solum

nomen *harmoniae* datum est, sed additum est *praestabilitae*, idest, praedispositae a Deo ante unionem animae et corporis.

Prop. SENTENTIA HARMONIAE PRAESTABILITAE IRRATIONALIS EST.

Prob. Primo, quia laedit unionem substantialem animae et corporis, ut prima facie apparet. *Secundo*, quia falso fundamento innititur, de impossibilitate scilicet actionis transeuntis (vide Metaph. Cap. ultimo, art. IX.). *Tertio*, quia secus actiones externae in nobis moralitate carerent, utpote prorsus independentes ab anima et ab imperio et potestate voluntatis. *Quarto*, quia conscientiae contradicit, qua sentimus corpus non agere independenter ab anima; ut patet praecipue in cohibitione sensilium passionum, vel in earum intensione, quando voluntas sic vult. *Tandem* quisnam credere potest corpus per se prolaturum esse, v. g. verba exprimentia doctissimum sermonem etiam pluribus linguis secundum animae conceptum, sine specialissimo influxu hujus in illud?... Sed satis de hoc, ut alia omittamus.

Quas confutavimus, sententiae a recentibus traditae sunt. Verum neque in antiqua aetate defuere philosophi qui plus, minusve unionem substantialem animae et corporis inficiati sunt, laedentes ideo simul influxum reciprocum eorumdem. Videas si cupis in *Rer. princ.* q. IX. a n. 12. De his omnibus speciatim mentionem facere inutile putamus et satis esse ducimus referre et confutare sententiam Platonis. Plato igitur posuit solam animam esse hominem: ipsa enim ad corpus non ordinatur a natura (sua quidem opinione), sed a voluntate Dei punientis ob crimen ab ea patratum in anteacta vita: unde

praesentia animae in corpore est violenta. De influxu tenet animam agere in corpus tamquam artifex in instrumentum, nauta in navim, sessor in equum; uno verbo, anima esset in corpore ut *motor* in *mobili*, non ut forma in materia seu potius corpore; non esse ideo substantialem, sed accidentalem unionem. Ad hujus confutationem sit igitur propositio.

Prop. SENTENTIA PLATONIS LONGE EST A VERITATE. Vide Doctorem ibid. n. 13.

Prob. Primo, quia fundatur in praeexistentia animae, quae nulla sana ratione, nullo conscientiae nostrae testimonio probari potest, etsi omni conatu nitatur mens pristinum hunc statum revocare. *Secundo*, quia falso asseritur statum animae in corpore esse violentum, potiusquam naturalem: hoc ultimum enim constat, quia anima aegre a corpore recedit, semperque cum eo, si id fieri liceret, vivere vellet, mortem omnimodis fugiens: sola virtus et spes futurae vitae quodammodo temperat naturæ desiderium et conatum.

Praeterea poenas luens scire debet se esse in punitione et hujus causam perspectam habere; secus motivum lamentationis haberet contra judicem. Atqui nulla, ut dictum est in principio, nobis inest notitia, minusque ratio hujus punitionis. Ergo tamquam fabella habenda est sententia Platonis. De quo ibidem sic Doctor scribit: « Positio Platonis falsa apparet ex duobus: primo quidem quia homo ad considerationem naturalis spectat; unde consideratio animae intellectivae aliquo modo secundum respectum quem habet ad corpus, ad physicum pertinet, ut dicitur 2. *Phys. Text.* comm. 21. et jam dicetur. Definitio autem rei naturalis continet materiam, ut expresse

dicitur in Prologo *De Anima,* 1. *De Anima, Text.* 14. Ergo corpus necessario cadit in definitionem hominis: quidquid autem cadit in definitionem alicujus, est de essentia et integritate: non ergo potest esse verum quod anima rationalis sola sit homo. Secundo, quia experimur actiones sentiendi in nobis et a nobis esse; non enim possunt esse intellectus separati, cum non possint fieri nisi per organum, quo caret intellectus separatus. Patet tertio falsitas ex parte corporis, quia tunc corpus humanum esset ignobilius quam corpus asini, quod similiter perficitur anima sensitiva seu forma. Patet etiam falsitas, quia cum anima sit ingenerabilis et incorruptibilis, homo esset ingenerabilis et incorruptibilis; et multa alia possunt ad hoc adduci. »

Nota. Ex dictis pariter clara evadit falsitas sententiae Rosmini, qui unionem animae et corporis reponit in perenni sui corporis perceptione intellectuali qua anima fruitur et quae sensui fundamentali copulatur. Quid sit hic sensus, videbitur infra Cap. iv. art. iii. Ratio autem est, 1º quia perceptio de se est actio praesupponens jam unionem, quam percipit: 2º quia aufert realem unionem in homine, in cujus locum inducit unionem intentionalem: 3º quod magis patet ex verbis Auctoris: forma substantialis corporis est potius effectus animae atque interior terminus operationis ipsius; propterea forma substantialis corporis non est ipsa anima (*Psyc.* vol. 2. lib. i. c. ii. § 843.). Quae propositio vigesima quarta est ex damnatis a Sac. Congr.

ARTICULUS VII.

De unitate animae in nobis

Articulus hic contra eos dirigitur, qui putantes non posse rationalem animam informare corpus, asserunt plures in nobis esse animas; quarum una vegetet, altera sentiat, tertia vero intelligat. Fautores hujus erroris tum ex recentibus, tum ex veteribus numerantur. Horum antesignanus est Plato, ex testimonio Tullii et Aristotelis, quia tres animas in homime posuit, intellectivam residentem in cerebro, sensitivam residentem in corde et vegetativam residentem in jecore. Averroes in quolibet divisim posuit animam sensitivam, sed unicum omnium conjunctim intellectum agentem. Non defuerunt et inter recentes ante saeculum XVIII, qui ex pugna inter sensum et rationem concluserunt non unicum esse in nobis principium operationum. Verumtamen speciatim in fine saeculi XVIII. et initio XIX. pugna acerrima exarsit inter philosophos; et *pro* et *contra* animae unitatem multi ex utraque parte dimicarunt. Qui plures animas in homine ponebant, appellabantur *vitalistae;* qui vero unicam, *animistae* nominati sunt. Dux vitalistarum Barthez fuit in suo opere *Nouveaux élém. de la science de l'hom.*, 2. edit., Paris 1806. Inter animistas dux salutatur Aristoteles, quem patres et doctores scholastici sequuti sunt et inter recentes Sthalius et omnes amatores doctrinae Scholae.

Prop. Unica in nobis reperitur anima, scilicet rationalis. Est Doctoris *Rer. Princ.* q. x. a n. 23. et q. xi. a n. 4. et iv. D. xliv. q. i. n. 4.

Prob. I. experientia: videmus enim facultates ad invicem impediri, ita ut dum una operatur, altera operari minime valeat, vel nonnisi imperfecte pro majori vel minori conatu, quo in objecta feruntur; et id accidit non solum inter facultates ejusdem ordinis, v. g. inter cognitivas, sed etiam ordinis diversi, v. g. inter appetitivas et cognitivas. Atqui in pluralitate animarum id non accideret; nam cum quaelibet esset distincta realiter ab altera, actio unius non posset esse causa per se impeditiva alterius. Unica igitur in nobis est anima.

II. Ex multiplicitate animarum non salvatur unitas substantialis hominis: ratio, quia corpus nostrum constitutum per formam corporeitatis expleretur in sui inclinatione per solam receptionem animae vegetativae, vel saltem sensitivae; neque ideo tenderet ad animam intellectivam; secus quodlibet sentiens ad principium intellectivum per se inclinaretur; quod est falsum. Atqui ubi deest tendentia per se, ibi non potest esse unio per se. Ergo etc.

III. Ordo universi ita est dispositus, ut forma superior contineat quidquid perfectionis reperitur in forma inferiori cum aliquo addito: hinc illud Scholae effatum, formas esse sicut numeros (Vide hoc expositum I. D. XVII. q. V. n. 7.). Atqui anima est forma corporis. Ergo principium praefatum etiam de animarum variis speciebus est tenendum.

IV. Quidquid potest fieri per pauciora, fieri non debet per plura, quia natura superflua evitat. Atqui in nobis sufficiens est unica anima intellectiva. Ergo plures non sunt ponendae. Minor patet: quia si haec continet perfectiones inferiorum, caeterae evadunt inutiles.

V. Pluralitas animarum impediret conscientiam unius respectu alterius; idest, anima rationalis suipsius tantum conscientia frueretur; ratio, quia conscientia est suipsius, non autem alterius. Atqui ex interna conscientia experimur unum et idem habere conscientiam omnium nostrarum operationum, cujusquumque hae sint conditionis. Ergo in nobis nequeunt esse plures animae.

Animadverte a Concilio Constantinopolitano IV. Oecumen. VII. (an. 869) apollinaristas *impietatis* accusatos fuisse, eo quod pluralitatem animarum in homine posuerint, appellantes nostram sententiam propositionem haereticalem. « Quod quidem non possumus non vehementer improbare, considerantes hanc sententiam, quae unum in homine ponit vitae principium, animam scilicet rationalem, a qua corpus quoque et motum et vitam omnem et sensum accipiat, in Dei Ecclesia esse communissimam. » Confer et S. Thom. p. I. q. 76. a. 3. et Halensem II. p. q. LXII. m. II.

Ex his falsitas apparet illius sententiae invectae a quibusdam physiologis, qua asseritur viventia esse colonias seu collectiones ex associatione individuorum constitutas: si enim unica est anima a qua compago continui et indivisi corporis est, ex se labitur assertio allata. Quod de nobis asserimus, idem dicendum de inferioribus viventibus, quia natura ex analogia similiter in his disponitur.

Objectiones.

Object. I. Anima rationalis caret conscientia operationum vitalium. Ergo hae ab ea non dependent.

Resp. Dist. antec. Caret conscientia actuali, transeat;

virtuali, neg. Etsi de actibus vegetativae virtutis conscientia actualis non habeatur, potest tamen haberi quaedam conscientia virtualis, qua scilicet cognoscitur nos esse qui nutrimur, crescimus etc. Imo neque deest quaedam conscientia actualis in quibusdam circumstantiis, idest, quando cibi abundantia, vel qualitas permittit fortius vim vegetativam operari. Ceterum difficultas percipiendi vegetativas operationes, non est a diversitate principii operantis, sed ab imperceptibilitate motus earumdem, qui nimis leniter procedit quam ut sensu et dein intellectu percipiatur.

Object. II. Potest a nobis recedere anima intellectiva, quin recedat sensitiva, sicut accidit in amentibus. Ergo etc.

Resp. Dist. antec. Potest recedere usus facultatis, conc.; facultas et anima ipsa, quin etc., neg. Id clarissime patet, cum amentes redeunt ad sanitatem.

Object. III. Per conscientiam sentimus aliud esse quod intelligit, aliud quod sentit. Ergo plura in nobis debent esse principia.

Resp. Dist. antec. Aliud esse principium proximum, conc.; principium remotum, neg. Principium operationum nostrarum dicitur proximum, quod immediate est causativum operationum; et hujusmodi est facultas: remotum dicitur anima: multiplicitas autem est in proximo, non vero in remoto principio.

Object. IV. Pugna supponit principia diversa, quia opposita; nullum enim secum pugnare dicitur. Atqui in homine est pugna sensus et rationis. Ergo in eo multiplex reperitur principium etc.

Resp. Dist. maj. Pugna supponit principia diversa

saltem immediata, conc.; semper mediata, neg. Dist. min. Quae pugna profluit a diverso appetitu facultatum, conc.; a diversitate principii mediati, neg. et neg. cons. Pugna quae in homine invenitur, profluit ex eo quod appetitus sensitivi saepius sunt contra praecepta quaedam rationis etc., ad quorum observantiam requiritur repressio motuum inferiorum. Eadem pugna est etiam inter rationem et voluntatem, quando videmus meliora et probamus et tamen deteriora sequimur. Verum quemadmodum non distinguitur principium remotum rationale ex pugna inter intellectum et voluntatem, ita neque distingui oportet in duas animas principium sentiendi et ratiocinandi in nobis et principium appetitus sensitivi et intellectivi.

ARTICULUS VIII.

De sede animae humanae.

De sede animae inquiri potest vel in genere, vel in specie. Si primum, facilis est resolutio quod anima humana resideat in corpore. Si secundum, idest, in quanam speciatim parte corporis? Non est consensus philosophorum. Stoici animi sedem posuerunt cor, a quo in reliquas partes sese porrigit; Epicurus eam posuit in tota lorica pectoris. Inter recentes Cartesius posuit animae sedem in glandula pineali; Lapeyronnie in corpore calloso; Lorry in medulla oblungata; alii in cerebello et alii in aliis partibus. Verum Aristoteles et post eum fere omnes patres et doctores et unanimiter scholastici tuentur eam esse in toto corpore, cujus est forma: imo cum sit forma spiritualis et partibus careat, ubi est, ibi tota est, et ideo non

solum est in toto corpore tota, sed etiam tota in qualibet parte corporis.

Ut haec doctrina plane intelligatur, *nota primo,* quod anima spectari potest vel ut est forma, vel ut est operans. Si anima sub primo respectu consideratur, quoniam est forma totius, in toto corpore reperitur: si vero consideretur sub altero respectu, non est agens et ut sic praesens nisi in determinatis organis, quibus indiget ad sentiendum: cum autem organa sint in determinata parte corporis, anima etiam ut operativa similiter dicitur esse in eadem corporis parte. Tamen non sic restringenda est praesentia virtutis illius, ut extra illud organum nullimode reperiatur; quia si in aliis partibus corporis paria organa reperiret, per ea etiam eodem temporis momento sentiret; sicut accidit de visione et auditu et tactu (Vide *Rer. Princ.* q. XII. n. 12.). « Si... anima consideretur ut unitur corpori tamquam motor, ut est scilicet in corpore ad operandum, sic sortitur, ut expositum est, rationem sensitivae; et tunc si potentiae considerentur ut sunt res absoluta, sic omnes in toto corpore sunt et in qualibet ejus parte. Si autem considerentur sub ratione talis potentiae, vel talis auditivae, vel visivae et sic de aliis, cum talis potentia determinetur in anima per dispositiones proprias organorum modo superius dicto, sicut una dispositio organi non est eadem, nec similis alii, et ubi est unum organum non est aliud, sic dicitur quod una potentia non est alia inquantum potentia, et ubi est una non est alia, sed quaelibet in proprio organo. »

Nota item cum eodem ibi n. 10. animam nostram non dici simplicem ad modum puncti, « cujus scilicet puncti simplicitas non est fundata in aliqua actualitate

naturae, sed in quadam entitatis privatione:... simplicitas autem animae est simplicitas cujusdam actualitatis secundum quamdam similitudinem ad actualitatem divinam: » seu sita est in eo quod rationem substantiae induat, talis autem conditionis ut careat physicis partibus.

Nota tandem, cum dicitur anima esse in corpore, non esse intelligendum modo materiali, sicut clavus dicitur esse in ligno; sed est intelligendum de praesentia actuante: nec pariter est tenendum animam subjici corpori, ita ut crescat etc. cum eo; sed ita praesens ipsi fit, ut plane ipsum excedat. His praestitutis, en propositio.

Prop. ANIMA EST IN TOTO CORPORE; IMO EST TOTA IN QUALIBET PARTE CORPORIS (1). Est Doctoris ibidem et IV. D. I. q. V. n. 8.

Prob. 1.ª pars. Forma necessario est in eo toto, cujus est forma; secus aliqua pars foret sine eo, quo in esse constituitur. Atqui corpus non constituitur aliqua parte tantum, sed ex omnibus partibus ipsum integrantibus. Ergo in his omnibus anima reperitur. *Item,* anima est ubi homo sentit, quia sensatio est actio simul animae et corporis. Atqui homo sentit in toto corpore. Ergo in toto corpore est anima.

Confirmatur argumentum: si variis corporis nostri partibus applicentur res afferentes varias impressiones, non solum hae affectiones sentiuntur, sed praeterea sentiuntur *ubi* imprimuntur; v. g. si manui dexterae applicetur ignis, manui sinistrae glacies, si pedibus apponantur plumae, capiti vero spinae, etc. etc., aliae affectiones

(1) Pars corporis hic intelligitur verum corporis *elementum:* nam utrum anima sit in corporis *ornamentis,* puta in capillis, sub judice lis est.

sentiuntur in manu dextera, aliae in sinistra, aliae in pedibus et aliae in capite etc.: quod sane inexplicabile foret in sententia adversariorum. Neque fingi potest per nervos deferri res perceptas ad animam et ex eo accidere quod anima in una parte posita potest percipere quae efficiuntur in altera parte. Nam respondemus, id verum foret, si in una tantum parte experiremur affectiones, non autem in pluribus, sicut experientia continua docemur accidere.

Prob. II. pars. Quae partibus carent, non possunt esse secundum partem in hoc *ubi* et secundum aliam partem in altero *ubi;* quia repugnat metiri partibus, *ubi* partes desunt. Si igitur in aliquo *ubi* sunt, ibi tota sunt. Sed anima nostra est simplex et ex praecedentibus est in toto corpore, ideoque in omnibus partibus illius. Ergo similiter est tota in qualibet parte etc. Optime hoc argumentum ibidem declarat Doctor per bonam comparationem: « Albedo est forma albi: sed de qualibet parte albi est verum quod est alba: ergo in qualibet parte albi est albedo: sed non possum dicere quod tota albedo sit in qualibet parte albi, quia tunc esset simplex: ergo si imaginetur albedinem denudari quantitate, necessario tota simul est: cum igitur anima sit indivisibilis et sit in (toto) corpore, necessario ubi est, ibi tota est. »

Tandem sic liceat arguere. Anima vel imaginatur esse in puncto, vel determinata in una tantum parte, vel tota in toto ad similitudinem aliarum formarum materialium, vel tota in toto, et tota in qualibet parte. Atqui *non primum*, quia animae simplicitas non est simplicitas puncti, quam informari repugnat: *non secundum,* ut superius demonstratum est: imo quemadmodum non re-

pugnat animam informare unam partem, nec repugnare apparet posse ipsam informare et alteram simul: *non tertium,* quia sic extensa efficeretur, vel carens simplicitate: superest ideo *quartum.* Vide Seraph. I. D. VIII. p. II. q. III. et S. Thom. II. *Cont. Gent.* c. 72. et Halensem II. p. q. LXIV. (1).

Objectiones.

Object. I. Saepe laesa una parte corporis, v. g. corde vel cerebro, statim anima a corpore recedit. Ergo ipsa est in ea parte tamquam in sua ordinaria sede.

Resp. Dist. antec. Si ea pars sit ex praecipuis et ad vitam necessariis, conc.; secus, neg. Licet anima sit in toto corpore, tamen quaedam in eo reperiuntur partes quae praecipuae numerantur et necessariae sunt ad vitam.

Object. II. Idem non potest simul esse et non esse. Ergo quod est totum in una parte, non potest esse totum in altera; secus actum foret de principio contradictionis.

Resp. Dist. ant. Sub eodem respectu, conc.; sub diverso respectu, neg. et neg. cons.: id enim solum verum esset si diceretur anima esse simul et non esse in eadem parte; non autem si dicatur esse tota in toto corpore et tota in qualibet parte corporis, juxta exposita.

Object. III. Si haec vera essent, quaelibet pars corporis viventis homo foret, quia in ea tota essentia hominis reperiretur.

Resp. Dist. antec. Quaelibet pars esset humana, conc.;

(1) Idem Doctor ibi q. LXII. m. IV. scribit de praesentia animae 1° quod ipsa est in Deo tamquam in loco spirituali; vel intra propriae virtutis limites (a. I.): 2° quod est in corpore definitive et si consideretur quando a corpore est divisa, in loco est praesentialiter.

foret homo, neg. Responsio facile intelligitur ex eo quod homo est ex anima et corpore, non vero ex parte corporis.

Object. IV. Si pars corporis ictu oculi ab altera parte separaretur, anima per aliquod temporis spatium in utraque divisa maneret, quia non relinquit statim partes recisas. Sed in utraque parte est tota. Ergo eo tempore duae animae forent pro una.

Resp. Neg. quia anima non separatur; sed si pars in divisione corporis maneat sufficiens ad animae retentionem, in ea sola anima manet, in altera solum habentur, quos vocant, *spiritus vitales:* si secus, statim a toto corpore et ab utraque parte recedit anima.

CAPUT III.

De animae facultatibus.

Postquam expendimus quae respiciunt animam in se et in ordine ad corpus, considerandum est quod respicit media, quibus illa operatur, quae sunt facultates, sive potentiae. De his dupliciter agi potest, sive generali ratione, sive particulari: qui ordo a nobis servabitur.

ARTICULUS I.

De natura et divisione facultatum.

Potentia vel facultas ex Doctore *De Anima* q. IX. n. 8. definitur: *proprium principium operationum animae.* Dicitur *principium* quia ab eo profluunt active opera-

tiones. Duplex autem hoc esse potest, *proximum* et *remotum:* dicitur proximum a quo immediate operationes promanant: dicitur remotum a quo solum mediate operationes sunt: primi generis principium facultas appellatur; alterius vero principium est anima. Ast anima relate ad operationes praesefert aliquid commune, cum indifferenter se habeat ad eas: contra accidit de facultatibus, quarum quaelibet particularem operationem pro fine habet. Hinc recte in definitione dictum est facultatem esse principium *proprium*, seu *proximum*. Caetera definitionis speciali expositione non indigent.

Facultatum (ex ibid. q. I. n. 8.) QUINQUE SPECIES a philosophis enumerantur: *vegetativa, sensitiva, intellectiva, appetitiva* et *locomotiva*. Prima dividitur in *nutritivam, augmentativam* et *generativam;* secunda in *sensus externos* et *internos;* tertia (a Schola) in *intellectum agentem* et *possibilem;* quarta tandem in *appetitum sensitivum* et *intellectivum:* quinta non dividitur. De adaequatione hujus divisionis nihil hic in particulari adjicimus; sed res plana fiet cum in particulari singulae facultates expendentur.

Hic animadvertimus tantum multiplices requiri ab anima facultates propter suam, suarumque potentiarum limitationem, praecipue vero ex parte inferiori. Quo enim magis ad materiam accedit virtus, eo magis restringitur in sua extensione; quia materiales res minus sunt activae quam simplices. Atqui anima non solum est substantia admodum limitata, sed praeterea in multis dependet a materia, idest ab organis. Ergo admodum restringitur, praecipue in hujusmodi virtutibus: ideoque multiplicari debent facultates pro multiplicatione formali actuum. Tamen excessus evitandus est in hujusmodi divisione

tradenda et tunc solum nova et distincta facultas ponatur, quando actus ad priorem virtutem referri non possunt.

ARTICULUS II.

De distinctione animam inter et facultates.

Quaestio inquirit de modo quo discriminantur facultates tum in ordine ad animam, tum in ordine ad se: seu quaeritur *quaenam distinctio intercedat inter praefatas:* an rationis, an realis, an formalis. Non convenit inter doctores: quidam enim ita tenuem distinctionem ponunt, ut plane nulla evadat: alii, idest thomistae, oppositum tenent et stant pro distinctione reali: Scotus media via progreditur per suam distinctionem formalem. Huic videtur plane consentire Seraphicus I. D. III. p. II. a. I. q. III. ubi scribit: potentiae « quoniam egrediuntur ab anima... non sunt omnino idem per essentiam, nec tamen adeo differunt ut sint alterius generis, sed sunt in eodem genere per reductionem. » In II. autem D. XXIV. p. I. art. II. q. I. adhaeret sententiae tenenti « quod potentiae animae nec adeo sunt idem ipsi animae, sicut sunt ejus principia intrinseca et essentialia, nec adeo diversa ut cedant in aliud genus, sicut accidentia, sed in genere substantiae sunt per reductionem. » Quae sententia ex eodem « concordat viae communi et auctoritatibus tractatorum et magis sobria est et rationi consona. » Fere similiter loquitur Halensis II. p. q. LXV. m. I.

Antequam sententia Doctoris stabiliatur, oppositas opiniones confutare intendimus; quod sequentibus propositionibus praestatur.

Prop. I. FACULTATES AB ANIMA NON DISTINGUUNTUR TANTUM RATIONE. Est Doctoris II. D. XVI. n. 17.

Prob. Distinctio pura rationis est absque intrinseco fundamento vero et formali. Atqui repugnat idem intrinsecum et formale in nobis esse principium proximum oppositarum operationum, v. g. intellectionis, sensationis, volitionis et vegetationis. Ergo inter animam et proximum principium operandi distinctio plus quam rationis est ponenda.

Prop. II. FACULTATES AB ANIMA NON DISTINGUUNTUR REALITER. Ibid. n. 15.

Prob. Quae sunt realiter distincta, sunt alia et alia res; ideoque essentialiter differunt: in hypothesi igitur adversariorum anima non tam bene assereretur intellectiva et activa, cum talis vere esse diceretur per aliud essentialiter a se. Atqui anima per se et essentialiter est activa et intellectiva. Ergo facultates ejus non sunt alia res ab ea, seu non sunt realiter distinctae. Major patet; quia intellectivum praecipue refulget in capacitate intelligendi et activum in capacitate agendi: et licet quodammodo virtus hujusmodi refundatur in animam, a qua potentiae promanant, tamen non bene; nam verum est in hypothesi quod post naturalem effluxum potentiarum, anima manet quasi tamquam iners truncus, cum vere agat et intelligat aliud essentialiter a se. Minor item patet; quia formae praecipue convenit activitas sibi connaturalis.

Secundo, distinctum hoc quod forent facultates animae in opinione thomistarum, vel dicitur esse accidens, vel substantia. Atqui non *substantia,* quia secus in compositione totius animae, multae concurrerent substantiae realiter distinctae tum ab anima, tum a se, et sic multae substantiales essentiae, componentes unum ex pluribus

principiis etc.: quod videtur absonum. Non potest esse accidens ex dictis in praecedenti argumento; tanto magis quia repugnat concipere accidens intelligere, velle, dominari etc. Neque recurratur ad hoc, ut facultates rationem proprietatum induant: nam proprietas vel non distinguitur realiter a substantia, vel si distingui sic velit, solum concipitur in suo esse vel ut accidens, vel ut substantia.

Tertio, paucitas est ponenda, ubi pluralitas non est necessaria; quod consequenter etiam de distinctione reali est dicendum, quia pluralitas est a distinctione: item est ponenda possibilitas, ubi non apparet impossibilitas, et nobilitas, ubi non apparet ignobilitas. Atqui non est necessaria pluralitas realiter distinctorum in anima, cum ad id sufficiat, ut ostendetur, sola distinctio formalis, quae possibilis est et magis nobilitat naturam animae nostrae. Ergo distinctio realis ab animae facultatibus removenda est.

Tandem nullum inter animam et suas potentias adest signum realis distinctionis, quia neque separari possunt ab invicem, nec independenter existunt, neque dici possunt effectus animae, sed ab ea profluunt participantes eamdem naturam et substantialitatem. Vide alias rationes l. c. et *Rer. Princ.* ubi supra.

Objectiones.

Object. I. Potentia et actus continentur in eodem genere entis. Atqui actus potentiarum est accidens. Ergo et potentia. Sed accidens realiter distinguitur a substantia: ergo et facultates ab anima.

Resp. Dist. maj. Si agatur de potentia prout oppo-

nitur actui essendi, conc.: si de potentia prout haec est principium agendi, neg. Conc. utraque min. et neg. cons. Idest, si agatur de potentia objectiva, haec non solum continetur eodem genere entis, sed praeterea, ut observat Doctor ibid. *Sent.*, eodem numero cum actu; quia illud ipsum individuum quod actu est, idem numero fuit in potentia. Ast si agatur de potentia in altero sensu, effatum illud non obtinet, quia secus a substantia nequiret procedere accidens; quod est contra Divum Thomam; quia « ipse ponit in anima virtutem activam respectu istarum potentiarum, quia fluere ab essentia attribuitur virtuti activae essentiae. Similiter Doctor iste ponit in tertio suo quod essentia animae est immediatum principium et proximum receptivum istarum potentiarum, quantumquumque sint accidentia, secundum ipsum; et tamen secundum ipsum non sunt in eodem genere cum essentia animae: ergo receptivum non semper est ejusdem generis cum recepto, vel receptivum actus et ipse actus. » Imo, si id verum foret, praecipue refulgeret in necessario profluentibus ab alio.

Object. II. Si potentiae non differrent realiter ab anima, *esse* et *agere* in ea idem esset. Atqui hoc est solius Dei. Ergo potentiae ab anima realiter differunt.

Resp. Dist. maj. Si pro *agere* intelligatur potentia ipsa, vel *esse* entitativum ipsiusmet potentiae, conc.; si intelligatur actus secundus, seu operatio, neg. Dist. min. Perfectissimo modo, conc.; quatenus modo imperfectiori nullimode creaturis id conveniat, neg. et neg. cons. In objectione confunditur actus primus seu entitativus rei cum actu secundo, seu cum operatione. In creaturis actus secundus est accidens, actus autem entitativus potentiae refunditur in substantiam. In Deo autem et id quod in nobis

respondet actui primo et id quod respondet actui secundo, est unum et idem consubstantiale sicut essentia, sola adjecta distinctione formali, ut ostendetur in Theologia. Falso ergo Scoti et scotistarum sententia incusatur pantheismi.

Object. III. Anima in suis potentiis non semper est in actu. Atqui prout est substantia, est semper in actu. Ergo potentiae non sunt consubstantiales animae; ideoque realiter distinguuntur ab anima.

Resp. Dist. maj. Non semper est in actu secundo, conc.; in actu suo entitativo, neg. Conc. min. et neg. cons. Duplex animae respectus cum Doctore ibid. est distinguendus et prout est principium formale viventis et prout est principium operandi. Primo modo semper est in actu, quia semper informat, vel manet in perfecta capacitate informandi corpus. Secundo modo distingue: anima semper est in actu quatenus dat potentiis actum essendi primum, non autem actum secundum. Ratio autem hujus desumitur a finitate et limitatione potentiarum; quia creatum non semper agit quidquid agere potest; secus intellectus non solum semper actu intelligeret, sed praeterea in omni actu omnia intelligeret, ad quae sese porrigere potest. Praeterea observamus nos non tueri absolutam indistinctionem; ideoque non potest concludi pro perpetua actualitate secunda facultatum, ex eo solo quod hae sunt animae consubstantiales.

Object. IV. Esse organicum et esse inorganicum differunt realiter. Ergo etiam virtus sensitiva et intellectiva.

Resp. Dist. antec. Si pro organico sumatur totum compositum seu subjectum potentiae, conc.; si principium originale sensationis, neg. Idest distinguere oportet totum subjectum potentiae sensitivae, quod est facultas simul

et organum, a principio primo activitatis, quod est ipsa facultas radicalis in anima residens. Primo modo sumptus sensus est aliud realiter ab intellectu; secundo modo sumptus nequit esse realiter distinctus. Nec obstat inclinatio ad organum; nam haec stare potest cum distinctione formali: quod constat etiam ex hac comparatione: certum est in Deo intellectum et voluntatem non differre realiter: et tamen primus est principium naturale, altera liberum saltem ad extra. Si igitur diversa ratio intrinseca et formalis stare potest cum identitate reali in divinis, multo magis id stare poterit in creatis. Sola igitur inclinatio ad organum non potest inferre distinctionem realem. Adde, quod sensus non realiter distinguitur ab anima: ergo neque ab intellectu. Antecedens constat, quia si in toto corpore ubi est anima cum sua substantia, essent organa v. g. visionis etiam innumera, ibi virtus visiva foret et ageret: quod assereretur falso in hypothesi de reali distinctione. Quod si negent adversarii, coguntur ponere duas facultates visivas, duas auditivas et innumeras tactiles, quia tactus toto corpore diffunditur et visio et auditio duo organa distincta habent. Caeterum certum est intellectivum, sensitivum et vegetativum substantiale in anima non distingui realiter; et tamen primum non infert ordinem ad corpus, sicut secundum et tertium.

ARTICULUS III.

De formali distinctione animae ejusque facultatum.

Doctor ibidem n. 17. ita exponit sententiam suam circa hanc materiam. Loquens ipse de modo quo facultates conti-

nentur in anima, ideoque de modo quo ab ea distinguuntur, scribit: « dico... continentia unitiva non est eorum quae omnino sunt idem, quia illa non uniuntur: nec est eorum quae manent distincta ista distinctione qua fuerunt distincta ante unionem; sed quae sunt unum realiter, manent tamen distincta formaliter; sive quae sunt idem identitate reali, distincta tamen formaliter. » Inde id applicans animae potentiis sic pergit: « sic ergo possumus accipere de intellectu et voluntate, quae non sunt partes essentiales animae, sed sunt unitive contenta in anima quasi passiones ejus propter quas anima est operativa; non quod sint essentia ejus formaliter, sed sunt formaliter distinctae, idem tamen identice et unitive... Imaginandum est ergo quod anima quasi in primo instanti naturae est natura talis; in secundo instanti est operativa, sive potens operari secundum hanc operationem vel illam, et potentiae quae sunt principia istarum operationum, continentur unitive in essentia. » Et inferius ne abhorret quidem a nominandis potentiis ipsius animae quasi partibus: « et possunt etiam dici partes, secundum quod nulla dicit totam perfectionem essentiae continentis, sed quasi partialem (n. 19). » Comparatio quaedam duci potest ab organis corporeis, quae licet non sint essentia corporis, tamen refunduntur in eamdem substantiam corporis, quam perficiunt etc.

Prop. Potentiae ab anima formaliter distinguuntur (ibidem.).

Prob. Ea dicuntur distingui formaliter, quorum definitio est diversa et quae considerantur quasi parvae entitates alicujus rei completae, non distinctae tamen realiter. Atqui ita est de potentiis relate ad animam: nam

hae quamvis ab anima realiter non distinguantur, ut supra patuit, tamen earum definitio non est eadem cum animae definitione; et bene considerari queunt quasi ejus partes, ideoque quasi parvae entitates (idest formalitates) concurrentes ad completum esse animae. Ergo potentiae ab anima distinguuntur formaliter. *Item* essentia et perfectio essentialis, seu modificatio essentiae intrinseca, etsi non sit alia res ab essentia, tamen non sunt idem formaliter; secus aliquid esset modificatio suipsius. Atqui potentiae indistincte realiter ab anima, sunt modificationes essentiales animae, quia illius essentiam ad agendum perficiunt. Ergo formaliter ab ea distinguuntur.

Quae supra ostensa sunt, animam et facultates respiciunt. Ast estne idem dicendum de facultatibus in reciproca relatione? seu etiamne facultates distinguuntur formaliter in ordine ad se invicem, vel realiter potius? Affirmandum primum est et negandum alterum. Ratio patet: quia quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter sese: atqui facultates sunt consubstantiales animae: ergo non re differunt a se invicem. Neque dicatur personas divinas non distingui realiter a natura et tamen sic ab invicem distinguuntur: ideo idem dicendum esse de potentiis, quae imaginem SS. Trinitatis praeseferunt. Nam respondemus non valere comparationem, quia transitus a relativis (personis divinis) ad absolutum, quod est animae potentia, est vitiosus. Item imago SS. Trinitatis, ut ibidem n. 20. observat Doctor, non est ratione potentiarum, sed ratione illius quod ab intellectu et voluntate profluit, idest Verbum et Amor. Caeterum agitur de imagine, quae non exigit in omnibus convenire cum eo, cujus est imago; alias non esset imago, sed identitas.

Item nota non posse fieri transitum a physicis, quia spiritus caret partibus, quae aliter et aliter disponunt rem. Id saepe prae mente adolescentes habeant in judicio ferendo de spiritualibus, si nolunt decipi a phantasia.

ARTICULUS IV.

De criterio distinctivo facultatum.

Quaestio haec differt a praecedenti; quia illa de natura distinctionis inquirebat, haec autem de origine; idest, an ea distinctio desumatur ab objectis, an ab intrinseca facultatis natura?

Pro solutione distinguere oportet respectus sub quibus quaestio potest institui; alius enim est respectus facultatum in se, alius relate ad intellectum nostrum. Si facultates primo modo inspiciantur, thomistae et scotistae discutiunt; quia primi tuentur eas (potentias) distingui per ordinem ad actiones et ad objecta; secundi e contra asserunt eas distingui in se, seu intrinseca sua natura. Utrique autem conveniunt si potentiae spectentur altero modo; quia nostri est intellectus progredi ab effectibus et extrinsecis ad causam rei intrinsecam.

Prop. 1. FACULTATES QUOAD NOS DISTINGUUNTUR EX DISTINCTIONE FORMALI ET ADAEQUATA OPERATIONUM ET OBJECTORUM. Est Doctoris II. D. XXIV. n. 6. *De Anima* q. XX. n. 7. etc.

Prob. Quod est causa ob quam mens nostra ducitur in cognitionem distinctorum, illud dicendum est quoad nos distinguere eadem. Atqui taliter se habent objecta relate ad actuum distinctionem et actus relate ad distin-

ctionem facultatum. Ergo recte asseritur potentias quoad nos distingui ex distinctione formali et adaequata actuum et objectorum. Minor patet, quia mens nostra in sua cognitione progreditur a posteriori et ab effectibus, ut postea ostendetur; posterius autem est objectum, quia extrinsecum, et effectus sunt actus versantes circa objecta.

Dictum est ex distinctione *formali*, quia philosophus semper res in sua formali ratione considerat. Additum est *adaequata*, quia objecta quodam ambitu gaudent.

Prop. II. Facultates intrinsece non distinguuntur ratione actuum et objectorum, sed absolute sua formalitate. Est Doctoris ii. D. i. q. v. n. 4. et *De Anima* ibidem.

Prob. Imprimis non possunt objecta distinguere intrinsecus facultates, quia objectum est quid extrinsecum; repugnat autem intrinsecum per extrinsecum in suo esse formali constitui. *Item* objecta modificationem, imo et destructionem poti possunt, quin vel minima modificatio potentiae accidat.

Secundo, idem probatur de actibus; quia « quidquid est potens agere, est aliquod ens habens actum primum et prior est sibi secundum naturam ratio actus primi secundum se, quam in comparatione ad actum secundum, cujus potest esse principium. » Si igitur facultates intrinsece constituerentur in ordine ad actus, prius agerent quam essent; quia constitui intrinsece et distingui connexa sunt. Vide et Halensem ii. p. q. lxv. m. ii. a. iii.

Object. contra prop. II. Potentiae sunt aliquid correlativum ad actus et ad objecta. Atqui relativa distinguuntur per extrema. Ergo et facultates per ordinem ad actus et ad objecta.

Resp. Dist. maj. Si considerentur prout sunt opera-

tivae, conc.; si considerentur in se, neg. Potentiae in se inspectae, seu illa perfectio quae praecedit naturaliter actum, sicut ratio elicitiva actus et receptiva motionis objecti, praecise dicit absolutum, quia non semper habet suum correlativum: sicut patet in pueris relate ad intellectum et voluntatem (IX. *Metaph.* q. v. n. 5.). Relativum igitur est superadditum potentiae tamquam subjecto.

Instatur. Potentiae sunt propter actus, actus autem circa objecta. Ergo per illos et ista primae distinguuntur in se.

Resp. Dist. antec. Sunt ordinatae ad actus et ad percipienda objecta, conc.; sunt formaliter per ea in esse constitutae, neg. Responsio patet. Solum animadvertimus ab Auctore naturae sic conditas esse facultates, ut hoc vel illud objectum percipiant et non aliud: et sic aliter sensus, aliter intellectus et aliter voluntas est effecta. Hoc sub respectu non repugnat facultates *improprie* dici relativum et constitui in ordine ad objecta: verum repugnat dici *proprie,* quia esse earum formale haberi absolute potest et sine actibus et sine objectis.

ARTICULUS V.

De objecto potentiarum in genere.

OBJECTUM potentiarum ex Doctore *Prol.* q. I. n. 32. et I. D. III. q. III. n.° 23. dicitur illud *quod attingitur a potentia; vel circa quod facultates operantur:* vel denique *quod est motivum facultatis:* quae omnes definitiones, ut patet, in idem incidunt.

Objectum aliud est *materiale,* aliud *formale,* aliud

adaequatum et aliud *inadaequatum* (II. D. XXIV. n. 6.). MATERIALE est objectum spectatum in se absque ullo respectu ad facultatem; v. g. color uti est talis res. Est autem FORMALE objectum consideratum in ordine ad facultatem a qua attingi potest; v. g. color ut visibilis. Formale est ADAEQUATUM, si expleat totam capacitatem potentiae; v. g. sonus relate ad aures, ens relate ad intellectum etc. Si vero capacitatem hujusmodi non expleat, dicitur INADAEQUATUM; v. g. albedo relate ad oculos, essentia corporum relate ad intellectum.

Formale dicitur *primum* (I. D. III. q. III. n. 24. et *Quodl.* VIII. n. 14.) si consideretur prout est *per se motivum* talis potentiae absolute consideratae, non vero in aliquo statu positae; et definiri potest: « cujus... forma sit *per se* motiva talis potentiae, sicut lux vel color respectu visus et sonus respectu auditùs. »

Ex dictis pronum est deducere quomodo idem objectum, vel plura ad diversas, vel ad eamdem facultatem referri possint. Si objectum materialiter consideretur, non repugnat ad plures facultates referri, quia in eo multi respectus continentur formaliter diversi; patet in lacte, cujus color ad oculos, dulcedo ad gustum et essentia ad intellectum refertur. Si vero objectum inspiciatur in sua formali ratione, nihil prohibet quominus plura objecta materialia referantur ad eamdem potentiam; v. g. albedo et nigredo ad visum, corpus et spiritus ad intellectum.

DE DISTINCTIONE ET RELATIONE OBJECTORUM AD SUAS FACULTATES Doctor I. ibid. n. 21. 22. vere optima habet: pro quorum intellectione prius distinguas oportet quid sibi inferat *disparatio* et *non disparatio*, ut sumitur hic a Subtili. Dicuntur *disparatae* hae potentiae, quarum na-

tura non est eadem, v. g. oculi et aures: dicuntur ***non disparatae,*** si conveniant in natura, v. g. oculus et oculus, intellectus agens et possibilis in eorum opinione qui tenent eos esse duas facultates. His praepositis, en quid de his doceat. Potentiae disparatae ***tripliciter*** se habent ad invicem: aut sunt omnino disparatae, vel subordinatae: et tunc vel in eodem genere, sicut cognitiva superior et inferior; vel in alio genere potentiarum, sicut cognitiva ad suam appetitivam.

Primo modo potentiae disparatae habent omnino objecta disparata, quia nulla earum, ex quo sunt disparatae, est per se operativa circa objectum, circa quod alia; tales sunt sensus exteriores inter se, ut visus, auditus etc.

Secundo modo potentiae disparatae habent objecta prima subordinata, ita ut sicut potentia superior potest habere per se actum circa quodquumque, circa quod potest potentia inferior, sic pariter objectum primum potentiae superioris contineat sub se primum objectum pòtentiae inferioris; alioquin non esset illud objectum adaequatum potentiae superioris. Unde primum objectum visus secundum suam communitatem continetur ut inferius sub primo objecto sensus communis.

Tertio modo potentiae sic se habent, quod objectum appetitivae subjicitur cognitivae, quia nihil volitum vel appetitum, quin praecognitum; idem ergo utriusque est objectum; sed alia et alia est ratio formalis motivi, seu objecti formaliter considerati; quia cognitiva speculatur ens et asserit esse bonum perinde ac asserit esse unum, verum etc.; appetitiva vero fertur in bonum. Quoad ambitum, objectum appetitivae sensibilis inferius est objecto

intellectus; patet: quoad voluntatem videas infra C. VII. a. II.

De potentiis subordinatis in I. D. XVI. n. 2. docet Doctor eas, si circa idem agant, mutuo se juvare ad majorem operationis perfectionem.

ARTICULUS VI.

De conatu et habitu potentiarum.

Dicitur CONATUS inclinatio a natura potentiis insita, qua illae ad actus sibi consentaneos exercendos impelluntur; v. g. per conatum oculus naturaliter inducitur ad videndum, auris ad audiendum etc.

Conatum omnibus facultatibus *inesse* clarissime patet, neque seria demonstratione hanc veritatem indigere: praeter enim quotidianam experientiam et sensum nostrum intimum, hic obtinet effatum illud: natura non deficit in necessariis.

Habitus alius est operativus, alius entitativus, de quo videas in Log. Min. C. I. a. VIII. De primo hic.

« HABITUS est quo habens utitur cum voluerit. » (I. D. XVII. q. II. n. I.). Definiri autem potest: *qualitas potentiis inhaerens ex repetitione actus acquisita* (1), *qua ipsae potentiae potius uno quam alio modo ad agendum impelluntur, sive ad facile et prompte operandum sic et non aliter*. Declaratur: tunc habitus habetur, cum facultas quadam informatur qualitate per actuum repetitionem acquisita, per quam fit apta ad operandum idem facile, uniformiter etc., sicut patet in habitu vitii et virtutis.

(1) Abstrahimus ab habitibus infusis, de quibus agunt theologi.

In duobus potentia et habitus differunt, *primo* quia illa est naturalis, hic acquisitus; *secundo,* quia per primam *simpliciter* possumus in actum, per alterum autem sic et sic possumus (III. D. XXIII. n. 12.).

De habitu: 1.° notum est Scholae principium, ipsum esse potentiae perfectionem (II. D. III. q. X. n. 12.). Cum enim ipse potentiae sit adjumentum ut facilius et rectius operetur et operatio rectior sit perfectio, palam fit revera habitum perficere potentias.

2.° Habitum (ibi n. 18.) sequi actum secundum, ideoque primum supponere. Res non difficulter ex dictis patet.

3.° « Habitus non generatur in naturaliter determinatis, sive in summe determinatis ad unum, sicut non generatur in gravi per quotiesquumque descendere ratio descensus; nec generatur in violenter motis per quotiesquumque tale moveri, aliqua ratio vel habitus facilitans vel habilitans ad talem motum violentum; sicut patet de lapide moto sursum; sed generatur in potentiis de se indeterminatis ad actum per actum frequenter elicitum » (ibi).

4.° Licet solum in indeterminatis de se habitus inveniri queat, tamen ex III. D. IX. n. 2. 3., si agatur de potentiis determinatis sed subjectis potentiae indeterminatae, potest indirecte et in eis habitus generari, quia subsunt imperio illius, et quodammodo illius rationem attingunt: et sic in nobis quemadmodum habitus rationales habentur, habentur etiam habitus corporales; sicut videre est in vitiosis carnis illecebris facile indulgentibus. Imo (ibi D. XXXIII. n. 13.) habitus poni potest, imperfecte tamen, etiam in brutorum potentiis ad unum determinatis: ratio, quia earum determinatio non est tanta ut

modificationem omnino respuant: et sic aves potius uno modo quam alio canere valent, si sic edoceantur etc. etc.

De habitu inquiritur, *an sit activus*, concurrens scilicet ad actionem? Doctor asserit I. D. XVII. q. II. n. 8. et IV. D. XLIX. q. II. n. 31. habitum et potentiam esse duas *concausas* ejusdem actus; verum potentiam principaliter, habitum minus principaliter. *Ratio*, quia habitus dat facilitatem quae naturaliter potentiae non inest: facilitas autem absque activitate nequit intelligi. Ergo etc. Minor sic declaratur: fingatur potentia per se valens absque nisu speciali usque ad decimum gradum perfectionem tribuere actui; si per habitum pariter sine speciali studio emittat actum et hic ad decimum quintum perfectionis gradum perveniat, quinque gradus excedentes non sunt tribuendi soli potentiae, sed simul etiam habitui.

Divisio habitus *primò* est in *naturalem* et *supernaturalem:* primus acquiritur solis naturae viribus; alter vel a Deo infunditur, vel est a natura et gratia, et ordinatur ad actus supernaturales eliciendos: exemplum primi habetur in naturali prudentia; secundi, in actibus fidei, spei et charitatis, aliisque virtutibus christianis.

Secundo, in *acquisitum* et *innatum:* dicitur acquisitus qui ex actuum multiplicatione exurgit; si sequatur naturam, dicitur innatus: taliter se habent ex Philosopho habitus principiorum. Verum nota cum Doctore III. D. XIV. q. II. n. 8. habitum non sic dici innatum, ut praecedat actum, sed actum sequitur; et ita denominatur, quia sequitur naturaliter actum et sine difficultate generatur.

Tandem habitus dividitur in *bonum* et *malum* secundum quod vel convenit cum regulis morum, vel ab his est disconveniens. Verum haec divisio potius Ethicam

quam Metaphysicam respicit; quia actus de se semper est bonus, cum potentiam perficiat, et solum malus evadit ratione legis prohibentis.

ARTICULUS VII.

De subjecto potentiarum.

Subjectum facultatum dicitur illud in quo facultates residere intelliguntur tamquam perfectiones in suo perfectibili. Duplex subjectum extat, *totale* et *partiale:* totale est quod expletive subjicit potentias; si vero solum in parte, partiale est.

Ut id materiae praesenti applicari queat, est sciendum, potentiarum alias esse *organicas,* quae organis formatis indigent ut agere valeant, alias vero *inorganicas,* quae independenter ab organo suas exercent operationes. Harum anima sola est subjectum, quia in ea sola resident: illarum autem subjectum est anima simul et organum, seu conjunctum. De his Doctor loquens scribit: « illa perfectio (potentia) quae est in anima, imo est realiter ipsa natura animae, non est in potentia visiva, vel auditiva, nisi partialiter. Sed propria potentia visiva est quoddam essentialiter includens illam perfectionem animae et aliam perfectionem corporis mixti correspondentem isti ad operationem communem: et eodem modo ipsa sensatio est primo totius conjuncti ex istis duobus, ita quod proximum susceptivum et ratio suscipiendi non est in anima, vel aliquod quod praecise est in anima, nec forma mixtionis in organo, sed forma totius compositi ex corpore mixto et anima; et talis perfectio est proxima ratio recipiendi

sensationem; et ideo illa forma totalis est potentia sensitiva, nec una pars ejus, scilicet forma mixti, nec alia, scilicet forma animae intellectivae » (IV. D. XLIV. q. II. n. 6.). Nihilominus organicarum anima est *radix* et *principium* et ideo subjectum partiale praecipuum, cum agere ab anima tamquam a fonte promanet. Primum sic ostendi potest contra Cartesium (*Œuvr. de Descartes.* — Cousin IV. p. 336 etc.): sensationes sunt actus vitales et quemadmodum vita participatur a corpore ex informatione animae, sic participatur ab organis ex informatione virtutis sensitivae. Constat pariter ex intimo sensu nos v. g. in dolore, non affici sola anima, sed etiam corpore. Illud autem concedimus Deum ita extruxisse organa, ut proxime eorum operatio physica ordinetur ad actus vitales.

Organa SENSORIA quae a facultatibus informantur, non eamdem habent structuram et sedem, sed variam pro varietate potentiarum, ut constat ex oculis, auribus, etc.: ast tactus diffunditur per totum corpus, licet manus sint hujus sensus organum praecipuum. Pro descriptione in particulari organorum videas naturalistas, qui revera mira referunt praecipue de oculis et auribus.

Quod sensus internos attinet, nos latet organismi eorum structura; et solum scimus cerebrum esse sedem eorum, quia eo deturbato, deturbantur sensus interni: certum vero est cum illo colligari nervos sensuum externorum, qui sensibus internis deserviunt: pariterque certa videtur residentia sensus communis in encephalo.

De virtute VEGETATIVA dicimus nutritivam residere praecipue saltem in stomacho, cujus organi structura patet; augmentativam ubique diffundi in corpore et generativam esse in membris genitalibus. Facultas locomo-

tiva exercetur praecipue cruribus et manibus. Vide II. D. III. q. VIII. n. 16. et *De Anima* q. VI.; magis vero scientiarum naturalium peritos.

Si totum subjectum sensitivae virtutis est corpus simul et anima et corporeum corruptioni subjicitur, pronum est deducere ex laesione et ex consumptione organi laedi simul potentias; quae vel omnino cessant ab operatione, vel nonnisi imperfecte agere valent. Tamen non cessant ab esse radicaliter in anima, etsi prorsus organum auferatur; quia anima est per se incorruptibilis et eamdem incorruptibilitatem tribuit cunctis, quae tamquam affectiones vel perfectiones ei intrinsece inhaerent. Vide plura de sensitiva facultate in Halensi II. p. q. LXVI. et LXVII.

CAPUT IV.

De facultatibus in particulari.

Primum quod de facultatibus in particulari occurrit, virtutem vegetativam cum suis subdivisionibus respicit. De his igitur imprimis.

ARTICULUS I.

De virtute vegetativa.

VIRTUS VEGETATIVA dicitur illa per quam corpus vivens per animam et nutritur et augetur et reproducitur; ex qua triplici operatione tripliciter etiam solet dividi, idest, in nutritivam, augmentativam et generativam. Per

primam convertitur alimentum in substantiam aliti et ejus operatio dicitur *nutritio:* per alteram vivens ad debitam quantitatem pervenit, et ejus operatio dicitur *augmentatio:* per tertiam vivens reproducit aliud in similitudinem naturae et ejus operatio *generatio* appellatur.

Quaeritur *an tres distinctae facultates hae haberi queant,* an vero ad minorem numerum reducantur? Scholastici generaliter pro distinctione trina sunt, a qua non est alienus Doctor. Ratio ab his allata est quia operationes nutriendi, augendi et reproducendi differunt; ideoque distinctam facultatem requirunt.

Verum non videtur necessaria distinctio inter nutritivam et augmentativam.

De distinctione *nutritivae a generativa* vix dubium oriri potest, tum quia una potest etiam intense operari, quin alia operetur; tum quia aliud est sese nutrire et aliud dare esse alteri; cum primum sit a nutritiva, et alterum a generativa, hae necessario videntur distingui tamquam alia et alia facultas.

Nutritivam vero et augmentativam dicimus non distingui sicut praememoratas. Ratio, quia officium utriusque facile reducitur ad idem cum accidentali differentia. Atqui ad novam statuendam facultatem, munus formaliter diversum sit oportet. Ergo etc. Major sic ostenditur: nutritivae est convertere alimentum in substantiam aliti: sed substantia nostra corporea complectitur sanguinem, ossa, carnem cum innumeris modificationibus: ergo ad cibum convertendum in haec omnia nutritiva dirigi debet. Atqui, posita hac conversione, impossibile est non poni augmentationem. Ergo augmentativa non videtur distincta facultas a nutritiva. Neque dicatur cessare illa et haec per-

severare usque in finem in homine: nam ratio quare non semper cum nutritione augmentationem habemus, est et a nimia debilitatione virtutis nutritivae et a nimia deperditione materiae, quam nutritiva non valet reparare, et ab aliis forte causis.

Ceterum si quis pro earum distinctione esse velit, necesse est ut nimis coarctetur operatio nutritivae, idest, ad alterandum solum cibum: hunc autem alteratum deferre et diffundere toto corpore et convertere in varias substantias, ex qua conversione augmentatio oritur, augmentativae tribuendum est. Eruitur ex IX. *Metaph.* q. XIV. n. 12. Recole, si cupis.

GENERATIO prout hic sumitur, definiri solet generaliter a philosophis: *origo alicujus a principio vivente conjuncto secundum similitudinem naturae. Origo* genus continet et commune est productioni in genere etiam expertium vitae. *A principio vivente* differentiam inducit inter viventium et non viventium reproductionem. Cetera innuunt identitatem carnis et substantiae generantis et geniti et identitatem naturae.

Cum generatione quamdam praesefert similitudinem nutritio, de qua in IV. D. XLIV. q. I. n. 7. Doctor scribit: « In nutritione est aliqua generatio, extendendo generationem ad omnem inductionem formae substantialis in materiam post privationem, quia... materia alimenti non manet sub forma alimenti, nec sub aliqua alia quam sub forma nutriti; et illam recipit post nutritionem. » Idem dicendum videtur de augmentatione, si a nutritione formaliter velit distingui; ratio quia per ipsam nova habetur substantia extensior quam prior: non tamen similitudo ultimae pari gradu cum similitudine nutritionis reperitur.

in qua revera habetur novum formaliter: dum in augmentatione sola extensio nova adest.

NOTA. Veteres scholastici cum Philosopho pro imperfectioribus viventium brutalium speciebus ponebant generationem spontaneam, qua individua quaedam poterant produci et generari ex corruptione materiae absque ope generativae virtutis alterius viventis ejusdem naturae; non quod materia de se ad hujusmodi productionem valeret, sed quia Deus seminaria quaedam vel germina usque a principio materiae indidit, quae posita in quibusdam conditionibus vivens producerent. Nos nolumus excusare in omnibus doctores Scholae: verum si quis tempora consideret, quibus deerant instrumenta utilia ad rectum de his judicium ferendum et insuper difficultates quae adhuc opponi possunt theoriae recentium, qui tenent (et quidem rationabiliter) omnia viventia esse a semine, sicut viventia perfectiora, magis utique cautus foret in arguendis philosophis saeculi decimi tertii et quarti. Patet autem generationem spontaneam in sensu Scholae admodum differre a spontanea generatione recentium, de qua Cap. I. art. VI.

ARTICULUS II.

De sensibus externis.

QUINQUE enumerantur SENSUS EXTERNI, videlicet, *visus*, *auditus*, *gustus*, *olfactus* et *tactus*, nec plures, nec pauciores: et id adjicitur contra Lockium putantem forsan dari in nobis alium sensum, qui decursu temporis, occurrente casu materia sibi proportionata, detegatur (*De Inst. hum.* l. 2. c. 2.). Idem profitentur moderni fautores ma-

gnetismi asserentes absolute sensum hujusmodi dari, qui in solo somno magnetico exercetur. Contra utrosque sit propositio:

Prop. Sensus externi nonnisi quinque dantur. Est Doctoris *De Anima* q. vi.

Prob. I. Experientia et conscientia; nam nullus homo invenire potuit sive in se, sive in aliis novum organum et novum actum sentiendi circa res sensiles. II. Si Deus posuisset in nobis sensum respondens objectum in ordinariis rerum adjunctis non habentem, aliquod frustra saltem in generalitate hominum posuisset. Atqui Deus nihil frustra molitur. Ergo etc. III. In rerum universitate non inveniuntur nisi qualitates externe perceptibiles per quinque praememoratos sensus; et operationes quae in somno magnetico emittuntur, reduci possunt ad unam ex cognitis facultatibus. IV. Contra magneticos notamus sensum ab his invectum non agere nisi extra statum hominis naturalem et non subjici conscientiae. Atqui repugnat quid esse in natura et exerceri contra naturam, esse in ordine cognitionis et conscientiae non subjici. Ergo sensus hujusmodi non datur. Vide alia si vis in Cosmologia Cap. iv. art. vii.

Liceat hic de sententia Balmesii innuere quidquam. Philosophus hic tuetur (*Filos. fund.* l. ii. c. 17.) non repugnare hominem decursù temporis novum acquirere sensum. Quae sententia si sic intelligatur, ut id naturaliter accidere queat, negatur, quia in natura nulla est causa productiva tum novi organi, tum novae facultatis: et constat ex eo quia in generationibus generatum non excedit virtutem agentis, cum nemo det quod non habet: casus autem, si recursus ad ipsum habeatur, in acciden-

talibus poterit generatum alterare, non autem naturam intrinsece moderari, ut ex ipsa nova facultas prosiliat.

Verum assentiri nequimus sententiae quorumdam recentium (vide Sanseverino, *Elem. Dynam.* c. III. art. III.) qui in respuenda opinione Balmesii asserunt id involvere contradictionem, quia natura hominis mutaretur. Ratio nostra quia haec impossibilitas non apparet ex parte Dei, neque ex parte hominis. Non quidem ex parte Dei, cujus potentia non habet finem: non ex parte hominis, quia habere alterum organum et alterum sensum non importat mutationem naturae in substantialibus, sed ad hoc sufficit modificatio intrinseca superaddita.

ARTICULUS III.

De sensibus internis in genere.

Praeter sensus externos dari etiam internos manifestum est cuique, si crassiores materialistas excipias. Nos enim non solum audimus etc. sed etiam efformamus phantasmata etc. Quomodo autem ista explicantur? non utique per solas operationes sensuum externorum, quia hi non agunt nisi praesente objecto: phantasia autem circa praeterita et absentia quoque operatur.

Verum non licet absolute determinare numerum sensilium facultatum internarum. Thomistae eas ad numerum quaternarium reducunt; scotistae vero non conveniunt, sed quidam plures, quidam autem pauciores tuentur.

Abstractione facta ab earum distinctione, in particulari agemus de sensu communi, de phantasia, de memoria et de aestimativa.

Recta videtur sententia tenens per solam retentionem et reproductionem specierum et virtutem judicatoriam totum opus sensitivae cognitionis expleri; extendendo hanc tum ad judicandum de sensibus externis, tum de praesenti vel de praeterito, tum de utili vel noxio, modo tamen sensui accommodato. Ast conservare species, easque revocare potest esse phantasiae; de memoratis judicium ferre potest esse aestimativae; sicut accidit nobiliori modo in facultate superiori cognitiva, scilicet intellectu, cujus virtus cognitrix inferior est quaedam similitudo et imago. Conservare enim, revocare et revocata videre et judicare de his non videntur tam dissona, ut ad duo reduci nequeant.

Hic animadvertimus cum Doctore *Prol.* q. IV. n. 42., etsi facultates sensiles internae tum in homine, tum in brutis inveniantur, eas tamen in nobis modo perfectiori reperiri. « Dico, scribit, quod nobilitatis est in inferiori attingere suum superius secundum Philosophum 7. *Polit.*: unde sensitiva hominis est nobilior, quia ordinatur ad intellectivam, quam sensitiva brutorum. » Id autem nihil prohibet quominus brutorum aliquae operationes in particulari tum externae, tum internae, perfectiores sint: sic aquila perfectior est visu, etc.

Praeter sensus praefatos nullus scholasticorum alium admittit, cum hi plusquam satis sufficiant ad explendam totam operabilitatem sensuum. Verum Reidius et Rosminius addere nisi sunt novum sensum, quem appellant *fundamentalem*, cui prior tribuit virtutem reddendi nos certos de realitate mundi et quarumdam notionum, v. g. substantiae, causae etc.: alter vero tribuit eidem cognitionem existentiae proprii corporis antequam anima per-

cipiat objecta tum sensuum externorum, tum internorum. *Psycol.* l. III. c. I. n. 249.

Hunc sensum etiam Doctor commemorat in *Rer. Princ.* q. XV. n. 3. Verum ibi Doctor non loquitur de eo quasi de particulari facultate, sed in sensu quodam latissimo pro eo actu conscientiae vel intellectus, quo ita certi evadimus de nostri corporis existentia et de existentia actuum nostrorum quasi palpentur quodam sensu spirituali, sicut sensu palpantur corpora etc. Id patet, quia ibi agit de modo quo anima explicat totam cognitionem suam circa se et actus et habitus suos, quam tribuit uni et eidem facultati sine ullo indicio distinctionis inter actum intellectus et hujus fictae novae facultatis actum. Vide ibi totam quaestionem. Eodem sensu loqui clare videtur Halensis II. p. q. LXX.

Sententia Rosmini et Reidii itaque falsitate laborat: quia non sunt multiplicandae facultates absque necessitate. Atqui cognitio sui corporis, suipsius et suorum actuum, mundi et aliarum quarumlibet rerum haberi potest per facultates cognitivas sive sentientes, sive intelligentes. Ergo inutiliter ab his philosophis ponitur sensus fundamentalis. Minor patet, quia mundi existentia oculis spectatur; existentia et natura nostra conscientiae et intellectui perviae sunt; unio animae cum corpore anima mediante tactu quasi passivo experitur. Neque dicas animam prius debere sui unionem cum corpore percipere, inde vero alia; hujus enim necessitatis nulla ratio apparet, propterea quod homo in cognitione progrediatur a posteriori, ut videbimus alibi.

ARTICULUS IV.

De sensu communi et phantasia.

Sensus communis secundum Philosophum 2. *De Anima* est illa facultas quae ordinatur ad percipiendam existentiam sensationum externarum, earumque differentias.

De eo tenendum est, 1° quod sit facultas sentiens, cum et brutis insit: bruta autem carent facultatibus intellectivis: 2° quod sit distincta a sensibus externis: ratio, quia sensus particularis nequiret distinguere suas operationes ab operationibus alterius sensus, nisi per reflexionem super actiones suas, et per vim sese extendentem ad cognitionem aliarum facultatum. Atqui sensus, praecipue externi, non sunt reflexivi, utpote qui prohibentur ab organis quominus se totos supra se flectant; et non habent in se virtutem in objecta et ex consequenti in actiones aliarum facultatum. Ergo etc. Confer Doctorem *De Anima* q. IX. n. 3.

Objectum sensus communis duplex extat ex ibidem et *Paris.* II. D. XIII. n. 3., *adaequatum* et *inadaequatum:* primum dicitur quoddam commune abstractum ab omnibus sensibilibus particularibus: alterum dicitur sensibile cujuslibet facultatis in particulari. Ex quo etiam facile datur intelligi, quod ibidem *De Anima* docetur a Doctore, scilicet, a sensu communi apprehendi et sensationes et objectum earum: verum *primo* et *per se* sensationes, earumque differentias: *per se*, sed *non primo* etiam objecta etc.

Sic vero (ibi n. 4.) res explicatur: primo sensus

proprius a suo objecto immutatur: quoniam autem quilibet externus per nervos cum communi connectitur quasi lineae multiplices cum centro, sic efficitur ut simul et hic immutetur; ex quo et ad sensationem externam judicandam et ad objectum ejus percipiendum inducitur. Vide et Halensem II. p. q. LXVII. m. IV. a. I.

Quoad sedem tenendum est (ibi q. X. n. 4.) sensum communem residere in capite et praecise in encephalo, quia inibi cuncti sensus externi colligantur.

PHANTASIA ea facultas dicitur quae rerum sensilium jam apprehensarum imagines retinet et reproducit. Per ultima verba hujus *duo munia* innuuntur, quae sunt et *conservare* speciem rerum etiam in absentia objecti et *revocare* quasi praesens objectum habeatur. Dari autem haec, ideoque et phantasiam, experientia docemur, quia et nos et bruta tum in somnio, tum in vigilia res reproducimus etc. Ratio autem revocationis et retentionis specierum praecipue ab anima est, quia cognitionis opus ab ea formaliter profluit, cum agatur de actu vitali, etsi anima utatur organis in sensitivis.

De modo quo res ad phantasiam ordinantur, dicimus id fieri per quantitatem; nam repraesentatio infert figuram; figura autem in quantitate fundatur.

De dependentia hujus a sensibus externis, patet; quia de facto non possumus res imaginare, nisi praehabita sensatione externa. Possumus vero duo vel plura *combinare*, quae numquam sensu externo combinata percepimus, puta imaginando montem aureum.

Quomodo autem imago rei revocetur, non facile est explicatu, praecipue in somnio: in vigilia saepius occasio datur ab objecto analogiam aliquam et proximitatem et

congruitatem habente cum re, cujus imago excitatur: in reliquis, non a virtute reflexiva, qua carent facultates sensiles; ergo ab aliqua affectione casu excitata in facultate.

Pro reflexione nota, hanc haberi non ex sola visione eorum quae sunt in facultate, sed per actum quo facultas reflecti tota supra se totam potest, intuens se cognoscere quod cognoscat. Primum habetur etiam in sensibilibus; alterum minime, sed est proprium facultatum anorganicarum. Non mirum ergo si phantasia et memoria, etsi non reflexivae, queant tamen videre in se imagines rerum praehabitas, cum earum actio simpliciter extendatur ad hoc, non autem ad suarum actionum visionem reflexivam.

ARTICULUS V.

De somno et somnio.

Phantasia aut in vigilia, aut in somno potest exerceri. Est autem *somnus* status in quo plerique sensus ita ligantur, ut objecta sua vel impressiones eorum nequeant formaliter apprehendere.

Causae autem somni hae videntur esse: *prima* est defatigatio corporis; *secunda* est operatio vehemens virtutis vegetativae, qua pueri prolixius et profundius somno incumbunt quam viri; *tertia* sunt vapores sese condensantes in capite, ut est videre in ebriis et in nimio oppressis ciborum quantitate.

Verum non semper in somno perfecte sensus ligantur: hinc imperfecta eorum operatio in somniis, seu in statu quodam medio inter somnum et vigiliam. His enim in circumstantiis aliquid occurrit movens praecipue phan-

tasiam: quae cum perfecte libera non sit, neque judicium bene praeberi possit ab aestimativa et ab intellectu, quia item ligati manent, vera esse videntur, quae intrinsecus tantum accidunt.

Aliquando, praecipue in quibusdam, ita vehemens est excitatio phantasiae non directae in somno ab aestimativa et ab intellectu, ut dormiens exerceat praeterea operationes alias etiam mirificas quasi foret vigilans. Status hujusmodi appellatur *somnambulismus*, de quo mira narrantur. Causa autem eorum quae in eo statu eveniunt, videtur esse et excitatio vehemens phantasiae, ut diximus, et intensio perfecta facultatis in actionem illam, quin locus sit distractioni et simul considerationi status et circumstantiarum, in quibus quis reperitur. Hinc statim ac a somno excitantur *somnambulistae*, videntur sibi nihil effecisse exterius, sed omnia interius accidisse.

Somnus autem potest esse vel *naturalis* vel *artificialis*, seu qui arte inducitur, sicut in hypnotismo. — Est autem *hypnotismus* somnus artificialis in quo *psychis* alicujus subit influxum alterius agentis super illum. Inducitur autem variis modis. *Primo* si sensus omnes ab extraneis revocati convergant in unicam ideam somni et quietis. *Secundo* si nervi sensorii lassentur aliquo medio, v. g. si hypnotizatus immobiliter inspiciat oculos hypnotizantis, vel aliquod punctum luminosum, vel audiat aliquem sonum monotonum, vel imaginetur sese eo in instanti subire determinatam actionem.

Cum igitur patiens incidat in somnum hac persuasione, scilicet se esse sub influxu hypnotizantis, hujus imago agit potissimum in ejus phantasiam, et cogitur fa-

cere, quae ei in somno praecipiuntur. De hoc vide etiam in tractatu de magnetismo Cosmologia C. v. a. vii.

ARTICULUS VI.

De memoria et aestimativa.

Memoria in nobis dupliciter sumitur, intellective et sensitive: de prima alibi: de altera nunc: definitur autem: *facultas cujus est revocare praeteritum prout est praeteritum*, idest, cum omnibus circumstantiis praeteritum concomitantibus.

De ratione memoriae sequentia Doctor in iv. D. xlv. q. iii. n. 5. docet: *Primum* quod potentia recordativa habet actum post tempus, alioquin non esset praeteriti ut praeteriti. Res manifesta est. *Secundum*, quod percipit fluxum temporis inter instans, quo accidit quod est objectum recordationis et instans praesens perceptionis. *Tertium* quod objectum recordationis, quando objicitur recordationi, non est in se praesens, quia tunc non esset recordatio ejus, ut praeteriti. *Quartum*, cum oporteat objectum aliquo modo esse praesens ad actum et non potest esse in se praesens, oportet quod sit praesens per speciem. Secundum praecipue refulget in rationali facultate; verum imperfecte etiam in facultate sensitiva reperitur.

De existentia hujus ut a qualibet alia distincta disputatur inter doctores. Subtilis inclinat ad sustinendam *intentionem Aristotelis* pro distinctione: ad cujus fulcimentum haec ratio adduci potest: revocare praeteritum, ut praeteritum, non potest esse munus phantasiae, quia haec est independens a conditione temporis: non aestimativae;

quae licet distinguere possit quod est solum in imagine et praeterea quod est praesens et actuale, tamen non videtur posse etiam determinare tempus, quo species primo immissa est cum reliquis circumstantiis tempus modificantibus etc.: non tandem sensus communis, ut constat ex ejus officio. Superest ideo ut ponatur specialis facultas. Sed de hoc videas a. III.

Recordatio non concipitur sine specie rei; quae vel specialis ponenda est, si memoria fiat specialis facultas: vel ea requiritur quae manet in phantasia. Vide pro primo Doctorem ibidem. Caeterum in genere manifestum est; quia cum objectum non sit amplius realiter praesens, taliter sit oportet in sui aequivalenti, seu in imagine.

Memoriae accedit REMINISCENTIA, qua nitimur recordari eorum, quorum in parte obliti sumus, per quemdam progressum vel regressum, v. g. hodie feci hoc, heri autem aliud, et sic proceditur donec perfecte inveniatur quod quaeritur. Verum opus praefatum non est memoriae, sed intellectus utentis vi memorativa ad suum intentum.

Ad reminiscentiam inserviunt series temporum, similitudines, oppositiones, propinquitates sive loci, sive temporis, sive alterius generis etc.

AESTIMATIVA est ea facultas qua in rebus sensibilibus apprehendimus quasdam qualitates sensiles quae per alios sensus non innotescunt; v. g. ope aestimativae ovis judicat lupum esse inimicum et e contra canem amicum etc.; et generaliter huic facultati tribuuntur omnes operationes, quae judicium et ratiocinium quodammodo redolent; ideoque haec caeteris facultatibus praestat, utpote quae nobilium operationum in ordine sensibilitatis est principium.

Ut autem multa in brutis explicentur, revocandum est ea praedita esse instinctu, quo aptiora redduntur ad ea quae vincere videntur totam vim sensus; non quod non cognoscant quid faciant modo saltem imperfecto et confuso, sed quatenus ad id impelluntur ex naturali impressione et ex quodam quasi conceptu (sensili tamen) innato.

ARTICULUS VII.

De objecto sensuum.

Objectum sensuum a Doctore *De Anima* q. VI. n. 6. tripliciter distinguitur in *proprium, commune* et *per accidens.* Dicitur objectum proprium quod *per se* et *primo* immutat sensum; v. g. color relate ad oculos, sonus relate ad auditum etc. Dicitur sensibile commune quod sensum immutat, sed *mediante alio;* v. g. figura vere movet oculum, sed mediante colore et quantitate simul; et de eo dicitur quod movet *per se,* sed *non primo,* quia prius v. g. color afficit, inde figura. Dicitur tandem sensibile per accidens quod *nec per se, nec per aliud* movet, sed tantum quia sub sensibili proprio vel communi continetur; v. g. dulcedo contenta in albedine lactis relate ad oculos.

Patet sensibile commune medium esse inter proprium et per accidens; neque pro eo requiri specialem facultatem, cum sit reducibile ad facultates, quarum est objectum per se et primo. Re sane vera: omne sensile commune complectitur motum, quietem, figuram, magnitudinem et numerum. Atqui haec bene percipi possunt oculis, vel manibus: cum autem hae habeant sensile proprium, recte ad eas reducibile est sensile omne commune (ibidem).

Duo de sensibili habent scholastici; primum, quod *vehemens objectum corrumpit sensum;* alterum, quod *sensibile positum super sensum impedit operationem.* Secundum declarabitur in articulo sequenti. Primum vero sic ostenditur: quaelibet facultas organis alligata vices subit principiorum quibus organa constant. Atqui principia organica corrumpuntur per activitates praecipue vehementes; vehemens autem activitas semper comitatur vehemens objectum. Ergo recte asseritur vehemens objectum corrumpere sensum.

ARTICULUS VIII.

De cognitione sensitiva.

« Homo cum sit fibula omnium naturalium, conjungit superiora inferioribus et per haec medium est inter substantias pure naturales et pure spirituales, continens in unitate essentiae corpus perfectum et animam... et sic secundum Dionysium conjungit infima supremorum supremis infimorum: sed ultima notitia eorum quae producuntur a natura, est sensitiva cognitio, supremorum est intellectiva: ergo istae duae sunt in homine » (*Rer. Princ.* q. XIII. n. 2.). De intellectiva alibi; de sensitiva hic.

De qua inquiritur *quomodo evolvatur?* Cui quaesito non facilis est responsio. Sic autem breviter responderi posse videtur. Si agatur de sensatione externa, necessarius est generaliter contactus physicus saltem mediatus objecti cum facultate: in *tactu* requiritur ut superficies corporis vere et immediate conjungatur cum superficie manus vel organi inservientis ad tangendum: in *odoratu*

et *gustu* corpus sapidum et odorosum ingrediatur oportet nares et poros linguae, ita ut vere afficiat organa: in *auditu* corpus sonorum per aeris vibrationes debet repercutere timpanum auris: in *visione* lux per vibrationes aetheris vel aeris modificata ab objectis sibi occurrentibus, debet commovere oculos. In tribus ideo sensibus primis contactus dici physicus potest et de his non est verum *sensibile positum super sensum impedire actionem:* in *auditu* instrumentum sonum emittens debet esse in proportionata distantia, ut possit sonus bene in sui modulatione percipi; corpus autem sonorum per vibrationes aeris afficit aures: in *visu* non accidit verus contactus, sed sensus afficitur a specie objecti sufficienter distantis; de quo *vere* assertum effatum verum evadit (Vide *De Anima* q. IV. n. 3.).

Usque huc de sensatione externa: interna, quae proprius cognitio sensitiva dicitur, sic explicatur. Affectio excitata in organis externis per irritationem a rebus habitam, commovet variis excitationibus nervos communionem ponentes inter facultates exteriores et sensum communem, phantasiam, memoriam et aestimativam; hujusmodi autem excitationes referunt interius facultatibus res prout sunt in seipsis: cum autem res non ingrediantur animam, concludendum est ingredi per sui similitudinem, seu *speciem;* quae *species* ideo nihil aliud est nisi excitatio talis et effectus ejus manens in anima.

Nota tamen tum ad sensationem externam, tum internam necessariam esse cooperationem facultatis, qua deficiente, eo ipso sensatio cessat. Tota igitur ratio hujus cognitionis suum fundamentum habet in speciebus sensibilibus necessariis modo praeexposito et in cooperatione objecti et facultatis.

Species sensitiva definitur *imago* seu *repraesentatio rei sensilis rem sensibiliter referens.* Dividitur in *impressam* et *expressam:* prima dicitur quae ab objecto immittitur; dicitur expressa quae in facultate exprimit objectum. Differentia inter utramque haec est, quod prima respicitur in ordine ad objectum a qua immittitur; altera vero in ordine ad facultatem, in qua manet.

Prop. I. Ad cognitionem sensitivam necessaria est species sensilis. Est Doctoris I. D. III. q. VII. n. 36. et *De Anima* q. V.

Prob. Cognitio non potest explicari nisi per contactum objecti et facultatis et est perseverans etiam in absentia objecti, cum maneat per tempus in anima. Atqui objectum non ingreditur per suam naturam in animam. Ergo per sui speciem, quia in cognitione objectum percipitur. Neque fingi potest objectum aliquid sui immittere: quia hoc vel foret pars, vel totum: atqui non primum, quia pars nequit totum repraesentare; non alterum, quia sic objectum ubique re foret praesens, ubi est cognitum: insuper per cognitionem objectum nihil acquirit et nihil deperdit: ergo fictio praeallata irrationalis est.

Confirmatur res per comparationem desumptam a speculo: in speculum certe res physica non ingreditur, sed solum per sui imaginem: nunc autem oculi et facultates cognitrices sunt per modum cujusdam speculi viventis, quae ideo non solum superficialiter possunt imagines rerum retinere, sed insuper intrinsece.

Prop. II. In sensatione et cognitione sensitiva praeter speciem et objectum necesse est ut facultas cum his coagat, intendens in objectum ipsum. Est Doctoris ubi supra *Sent.* n. 35.

Prob. I. pars. Sensatio est actus vitalis, sicut actio vitalis est receptio speciei: atqui vitale non est ab objecto, sed ab anima seipsam movente sive immediate per se, sive mediante potentia, sicut in casu: agitur enim de operatione, quae a facultate promanat: ergo in sensatione praeter objectum et speciem, requiritur ut potentia *coagat.* Hinc est quod non quaelibet impressio objecti est sensatio et cognitio, quia saepius anima abstracta est alio, neque coagit cum objecto et specie.

Prob. II. pars. In cognitione sensitiva non cognoscitur species, sed objectum specie repraesentatum; species enim non est objectum *quod,* sed *quo,* scilicet quo mediante res sensilis apprehenditur: imo speciei existentia subtili argumentatione detegitur. In cooperatione igitur facultatis non est sistendum in specie, sed intendendum est in objectum relatum a specie (*Quodl.* XIV. n. 26.).

Ex dictis facile deducitur cognitionem sensitivam superius expositam *non esse quid subjectivum, sed objectivum,* utpote quae in objectum terminum suum habet (Vide ibi *Sent.* q. VI. n. 18.).

Object. contra prop. I. Inter speciem et objectum non est proportio. Ergo inutiliter speciei necessitas asseritur in sensitiva cognitione.

Resp. Dist. antec. Non est proportio naturae, conc.; non est proportio repraesentationis, neg. Imago enim de se fert in rem cujus est. Hanc autem sufficere pro objectiva notitia, patet, quia immittitur immediate ab objecto.

Instatur. In specie ne quidem est proportio repraesentationis, quia ipsa est simplex: repugnat autem simplici referri extensum.

Resp. Dist. maj. Est simplex entitative, conc.; est

simplex repraesentative, neg. Contradistincta minori, neg. cons. Idest si species foret substantia simplex, vel affectio spiritualis, repugnaret utique eam referre rem materialem sensibiliter: haec vero repugnantia abest, si simplicitas solum ad physicas partes restringatur, non autem ad vim repraesentandi: taliter autem se habet species sensilis: ergo in ea vere est proportio repraesentationis, etsi careat substantiali extensione.

ARTICULUS IX.

De facultate locomotiva.

Hic de facultate locomotiva restat agendum.

Locomotiva dicitur ea facultas qua animalia se de loco ad locum transferre possunt. Motus quo sic transferuntur, dicitur progressivus, qui ex Doctore IV. D. XLIX. q. XIV. n. 2. tripliciter a motu non viventium differt: *uno modo* ex parte principiorum, quia principium non viventium est mixtum, seu lex physica; principium viventium autem est anima. *Secundo* motus qui est a corpore, determinatur ad unum; qui vero est ab anima, sequitur apprehensionem, quae non est semper respectu unius loci et situs. *Tertio* animalia in suo motu possunt se sistere ab intrinseco; non viventia vero id non possunt. Cum autem modus varius se habendi intrinsecus differre faciat res formaliter, concludendum est motum non viventium et viventium esse alterius et alterius speciei.

Quod hic est inquirendum, respicit *distinctionem* locomotivae a reliquis facultatibus; in quam nullum serium dubium oriri potest, cum facile pateat motum progressi-

vum exquirere facultatem specialem (ibid. n. 4.). Re sane vera. Reliquae potentiae vel sunt vegetativae, vel cognitivae, vel appetitivae: atqui ad nullam istarum reducibilis est motus localis nostri corporis: ergo specialis facultas est pro eo adsignanda. Prob. min. Non potest reduci ad vegetativam virtutem, quia secus cunctae plantae generaliter fruerentur hac virtute: non ad cognitivam sive sensitivam, sive intellectivam, quia cognitio de se est actio immanens, neque ullimode infert localem motum: non tandem ad appetitivam, quia cum appetitu vehementi potest stare carentia hujus motus.

Quoniam haec facultas est organica, quia versans circa aliquod sensile et materiale, exigit suum organum et in eo bonam dispositionem ad agendum, quae si desit, minus expedita facultas evadet; si adsit, velox motus ejus habebitur. Celeritas in motu locali dicitur *agilitas*, quae definitur: « habilitas in aliquo toto ad prompte movendum se secundum locum ex perfectione virtutis motivae animae et congrua dispositione corporis » (ibi. Vid. et n. 11.).

Sedes hujus facultatis sunt nervi ad motum ordinati (de quibus Cosm. C. IV. a. I.) et muscoli.

ARTICULUS X.

De appetitu sensitivo.

Appetitus sensitivus est facultas qua animalia appetunt bonum sibi conveniens et expellunt malum quod sibi adversatur.

Variis modis appetitus dividitur: et imprimis in *na-*

turalem et *elicitum:* appetitus naturalis in qualibet re accipitur pro inclinatione naturali rei ad propriam perfectionem, sicut lapis naturaliter inclinatur deorsum. Elicitus dicitur qui ad bonum fertur cum quadam cognitione. Primus improprie appetitus dicitur et inest non solum viventibus sensitivis, sed etiam naturis inferioribus: ipse confunditur cum conatu, quo res cunctae donantur (Vide III. D. XVII. n. 3.).

Appetitus elicitus distinguitur in *rationalem* et *irrationalem:* primus sic dicitur quia cum ratione est conjunctus, propriusque est voluntatis: alter sequitur cognitionem sensitivam et inest etiam brutis, sicut iisdem inest sensitiva cognitio: et confirmatur ex eo quia et ipsa bonum et malum appetunt et fugiunt.

Tandem irrationalis seu sensitivus, de quo nunc, partitur in *concupiscibilem* et *irascibilem,* prout vel simpliciter versatur in appetitione rei quae placet; vel praeterea adnectitur difficultas in apprehensione illius et obstacula sunt superanda.

Inquiri solet a philosophis an appetitus sit facultas specialis et an concupiscibilis et irascibilis unam, vel multiplicem constituant facultatem.

Primum absolute asserimus: de secundo inclinamus ad unitatem facultatis.

Prop. I. DATUR APPETITUS SENSILIS, QUI EST FACULTAS DISTINCTA AB ALIIS POTENTIIS. Eruitur ex Doctore III. D. XXXIV. n. 10.

Prob. I. pars, quae manifesta est; tum enim in brutis, tum in hominibus naturalis est inclinatio ad bonum apprehendendum et ad malum fugiendum: imo in illis, quoniam ratione carent, vividiores quam in nobis saepe

conspiciuntur actus hujus appetitus, cum tota vi et conatu ferantur in bonum et ad obstacula removenda.

Prob. II. pars. Cognitio non est eadem cum appetitu: ex quo differentia ponitur inter intellectum et voluntatem. Atqui quod in superioribus accidit, multo magis accidit in inferioribus, quia inferiora minus possunt quam superiora. Ergo in sensitivis alia ponenda est facultas cognoscens, alia vero appetens. *Praeterea* appetitus nequit esse idem cum virtute vegetante, quia plantae non cupiunt; neque cum virtute locomotiva, quia prima stare potest sine altera; neque tandem cum voluntate, quia haec brutis deest.

Prop. II. Concupiscibilis et irascibilis rationabilius refunduntur in unicam facultatem.

Prob. Non sunt multiplicandae facultates, quando objectum et actus faciliter reducuntur ad unum formaliter et solum accidentaliter multiplex. Atqui ita est de irascibili et concupiscibili. Ergo non sunt hi habendi tamquam facultas et facultas distincta. Minor sic ostenditur. Si concupiscibili tribuitur inclinatio in bonum, eidem est tribuenda capacitas sese movendi ad illud. Ast moveri majori vel minori conatu etiam ad superanda obstacula (ubi includitur vindicta) est differentia accidentalis; sicut accidentalis est differentia in voluntate quando sive simpliciter vult, sive vult superans obstacula et vindictam anhelans.

Declaratur adhuc: per difficultates concupiscibilis magis exardescit ex timore ne sit tali bono privandus; et magis vel minus secundum quod vel majus, vel minus bonum apparet, quod difficultate implicatur: desiderium ergo cum conatu aequiparatur. Sed desiderium est a con-

cupiscibili. Ergo ab eodem potest esse conatus arduum superans. Quod de bono appetendo est dictum, idem de malo fugiendo asseri potest, quia « cujus est concupiscere objectum, ejus est fugere objectum inhonestum; igitur concupiscibilis expugnat » (III. D. XXVI. n. 8.). Pro hac sententia est Seraphicus II. D. XXIV. p. I. art. II. q. I.

Doctor in III. D. XXXIV. n. 12. assignat pro concupiscibili et irascibili specialia organa; inclinat ideo ad partem asserentem distinctionem inter utrumque. Verum ejus verba benigne explicari possent pro parte negante per ea quae immediate ponuntur de appetitu concupiscibili et irascibili in voluntate, in qua hi non discerpuntur in duas facultates, sed solum in duo officia unius, ejusdemque potentiae. Videtur idem clare innui in verbis superius allatis.

OBJECTUM concupiscibilis est bonum appetibile et malum fugibile: objectum vero irascibilis « est vindicare vel verius, si hoc est actus ejus, vindicabile, seu punibile, quod posset dici *irascitivum,* vel usitatiori modo loquendi, offendens; quod offendens non dicitur statim disconveniens concupiscibili; sed quia impedit illud quod est primo conveniens appetitui » (ibi n. 10).

SEDES appetitus juxta antiquos ponebatur cor vel circa cor (ibidem), quia in actibus illius cor vario modo afficitur. Mercier tenet hanc sedem constitui a centris nervorum (*Psycol.* p. II. sect. II. § II.).

Nota. Quamvis appetitus sensitivus inveniatur tum in brutis, tum in homine, in hoc tamen rationis imperio subditur: ex quo est quod in homine non videntur excessus qui conspiciuntur in illis. Excipitur tamen si homo renuat ratione regi, quia in casu praeter vim passionum

haberetur vis profluens ex corruptione rationalis naturae innumera providentis media indulgendi effraenatae libidini. « Sicut... concupiscibilis, scribit Doctor ibi n. 11, indiget ordinari circa ea quae sunt nata primo appeti, ne ea inordinate appetat, sed secundum moderamen rectae rationis; ita etiam irascibilis indiget moderari per habitum ne inordinate velit propellere offendens et ulcisci de illo, sed moderate velit propellere propellenda et non propellere non propellenda. »

Ab appetitu PASSIONES VARIAE profluunt, quarum schema apponimus cum definitione, relinquentes caetera ethicis.

PASSIONES CONCUPISCIBILIS.	PASSIONES IRASCIBILIS.
Amor et *Odium*	*Spes* et *Desperatio*
Desiderium et *Fuga*	*Audacia* et *Timor*
Delectatio et *Tristitia*.	*Ira*.

Amor definitur: complacentia boni apprehensi, vel inclinatio simplex ad illud. *Odium* e contra definitur aversio simplex a malo apprehenso.

Desiderium est inclinatio in bonum apprehensum ut absens futurum; dicitur vero *fuga* aversio a malo apprehenso ut absente futuro.

Delectatio est quies in bono apprehenso et possesso: *tristitia* autem est languor animi ex malo apprehenso actualiter affligente.

Spes est inclinatio in bonum arduum apprehensum, sed possibile adeptu: *desperatio* ex adverso est declinatio a bono arduo adeptu impossibili.

Audacia est motus in malum apprehensum ut terribile et imminens, sed superabile: *timor* vero est animi

dejectio ob malum apprehensum ut terribile et imminens, sed insuperabile.

Ira tandem est appetitus vindictae. Supponitur ergo offendens intulisse, vel minatum esse malum.

Facile quisque videt passiones omnes fundari in *amore* vel *odio,* ab hisque originem ducere, vel refundi in ea.

CAPUT V.

De facultatibus rationalibus et imprimis de intellectu.

Facultates sensitivae hominis subjectae sunt facultatibus superioribus, idest, intellectui et voluntati. Itaque de his ultimis agendum superest; et cum differant praedictae rationales facultates, divisim de eis agetur: imo ipse tractatus de intellectu dividendus erit ob abundantiam materiae.

ARTICULUS I.

De natura intellectus.

Intellectus ea facultas intelligitur qua res modo rationali percipimus et modo homini formaliter conveniente operamur in cognoscendo. Definitur autem: *facultas inorganica et spiritualis cognoscitiva rerum immaterialium ac universalium. Facultas* genus est; reliqua differentiam constituunt. Dicitur *inorganica* et *spiritualis*, quia non utitur organis in operando, sicut sensus. Additur *cognitiva* ut distingnatur a voluntate, cujus est appetere, non

autem cognoscere. Ultima verba innuunt intellectum percipere spirituale et universale contra sensum; vel si materiale, percipere tamen modo immateriali, quia in sui formali ratione.

Primum quod de intellectu est tuendum, illius SPIRITUALITATEM respicit. Quod rationabiliter ut primum consideratur, cum naturam ejus intrinsecam afficiat. Quamvis autem omnes animae humanae facultates quodammodo dici queant spirituales, eo quod a substantia spirituali promanent, tamen specialius tales dicuntur solùm facultates quae praeterea exercentur sine organis: quod tantum de voluntate et intellectu asseri potest. Rationes quae pro inorganicitate et spiritualitate intellectus afferri queunt, jam alibi (Cap. I. art. IV.) allatae fuerunt, cum de animae simplicitate actum est; hic breviter eas revocamus.

Ratio prima deducitur ex eo, quia organicum limitatur in suis operationibus et in ambitu objecti; contra, intellectus sese porrigit ad omnia, non tantum sensibilia, sed etiam spiritualia. Ratio *secunda* deducitur ex vi reflexiva, qua fruitur intellectus; organicum enim ratione suae extensionis et suarum partium, nequit reflecti supra se. Intellectus ergo cum bene et sine difficultate supra se convertatur, expers organorum est dicendus; et sic spiritualis.

Item homo formaliter differt a bruto: habet ergo aliquam facultatem *formaliter* diversam a facultatibus brutorum: cum autem horum omnes sint sentientes et organicae; aliqua saltem inorganica homini est tribuenda. Atqui id per quod homo differt a bruto, est ratio seu intellectus. Ergo hic debet esse inorganicus. *Item* intellectus hominis non satiatur plene aliquo vero, sed usque

ad altissima Dei elevatur; et quamvis ea non comprehendat, tamen maxime delectatur in eorum contemplatione: sed Dei altissima sunt spiritualissima: ergo spiritualis sit oportet intellectus ad ea perveniens; nam nulla facultas elevatur naturaliter supra naturam suam.

Tandem res patet ex eo, quia excellens objectum deturbat sensum, qui maxime defatigatur in illius apprehensione: atqui diversimode operatur intellectus, qui maxime perficitur excellentiori objecto: et licet aliquando defatigemur in difficiliori objecti apprehensione, id accidit ratione phantasiae, quae extrinsece ad illam concurrit; intellectus vero, prima difficultate superata, maxima jucunditate delectatur in objecto sine taedio et difficultate. Corroboratur id ex eo, quia seniores prudentiores sunt generaliter juvenibus et viris, in quibus pars sensitiva maxime viget; dum haec ex opposito in illis debilissima invenitur.

Pro solutione oppositorum vide Cap. I. art. IV.

ARTICULUS II.

De objecto intellectus.

Quemadmodum facultates inferiores suum habent objectum, sic et intellectus: de eo hic.

Imprimis vero *nota* distinguendum esse objectum *adaequatum* et *inadaequatum*, de quo vide supra Cap. III. art. V. Secundo distinguere oportet idem objectum in *proportionatum* et *improportionatum*. Primum dicitur quod accommodatum est naturae non consideratae in se seu absolute, sed in praesentibus conditionibus: impropor-

tionatum dicitur, si ab his conditionibus praecisio fiat: v. g. problemata quae juvenibus proponuntur eorum viribus accommoda, sunt improportionata pueris: idem dicas de objecto visionis relate ad proximum et ad remotum, vel ad oculos sanos et caecutientes etc.

Prop. I. OBJECTUM ADAEQUATUM NOSTRI INTELLECTUS NON EST SOLA QUIDDITAS REI MATERIALIS. Est Doctoris I. D. III. q. III. n. 2. et *De Anima* q. XIX. n. 2.

Prob. « Nulla potentia potest cognoscere objectum aliquod sub ratione communiori, quam sit ratio sui primi objecti: quod patet primo per rationem, quia tunc illa ratio primi objecti non esset adaequata. Etiam patet per exemplum: visus non cognoscit aliquid sub ratione communiori, quam sit ratio coloris, vel lucis, nec imaginatio aliquid sub ratione communiori, quam sit ratio imaginabilis, quod est primum objectum ejus: sed intellectus cognoscit aliquid sub ratione communiori, quam sit ratio entis materialis, quia cognoscit aliquid sub ratione entis in communi, alioquin metaphysica nulla esset scientia intellectui nostro. » Ergo sola quidditas rei materialis nequit esse objectum adaequatum nostri intellectus.

Praeterea objectum adaequatum potentiae, tale de se semper est, ubicumque potentia ponitur; v.g. objectum visionis de se lux et color est, quamvis oculus elevetur per instrumenta ad ultimum suae perfectionis. Atqui in statu separato repugnat animae objectum esse solam rerum sensilium quidditatem; quia cum haec per sensus prius acquiratur, quorum usu tunc anima caret, nihil tunc videret: caeterum si etiam extra organa et corpus anima manere potest et operari, eodem jure est ei tribuenda virtus in non corporea. Ergo etc.

Additur pro catholicis quod ex sententia opposita absolute evaderet impossibilis visio Dei, etiam supposito lumine gloriae; quia *hoc* mentem adjuvat ad quod sese porrigere non potest in gradibus et perfectione, non autem ad id quod est extra rationem formalem sui objecti. Deus igitur comprehenditur in ambitu objecti adaequati intellectus humani; cum hac tamen modificatione, quod hic *arguitive* videtur, in altera vita *intuitive* (Vide et *Paris.* ibi q. I. n. 3.).

Deduces ex his rationibus nec substantiam, nec Deum, nec aliud quidquam particulare ens esse objectum nobis adaequatum.

Prop. II. VERUM NON POTEST VERE DICI OBJECTUM INTELLECTUI NOSTRO ADAEQUATUM. Dictum est *vere,* idest, verum ut proprietas est entis; non autem ut stat in genere pro ente dicente relationem ad intellectum. Est Doctoris ibid. *Sent.* n. 20. et *De Anima* q. XX. n. 4.

Prob. Primum seu adaequatum objectum vel adaequatur secundum communitatem seu per extensionem ad omne quod est apprehendibile a facultate, vel adaequatur secundum virtutem, quatenus virtute objectum aliquod continet omnia ad quae facultas sese porrigere potest. Atqui verum neutro modo adaequatur intellectui. Ergo non est objectum ejus etc. *Probatur minor:* et imprimis quod non adaequatur secundum *communitatem,* quia *verum* non dicitur *in quid per se* de omnibus intelligibilibus, ut de ente et de his quae per se sunt enti inferiora; nam aliud est ens et passio ejus, et aliud est cognoscere ens et passionem illius. Secundo, verum non adaequatur etc. *secundum virtutem;* nam etsi omnia entia includant ipsum essentialiter, quia omnia sunt vera,

non tamen verum virtualiter omnia dicit et includit, cum passio specialis entis sit.

Item intellectus potest distinguere ens a vero et verum a bono, uno etc. et quodlibet divisim considerare. Atqui hoc est impossibile in hypothesi adversariorum, quia extra objectum adaequatum facultas agere nequit. *Tandem* intellectus bene percipit objectum metaphysicae, quod est ens, non autem solum verum.

Prop. III. Ens in genere constituit intellectus nostri objectum adaequatum. Est Doctoris *Sent.* ibid. n. 8. et *De Anima* q. xix. n. 5. et alibi.

Prob. Ratio facillime ex praepositis conficitur. Illud est constituendum objectum adaequatum etc. quod omnia continet ab intellectu captu possibilia. Atqui taliter se habet ens in genere. Ergo ipsum est objectum adaequatum. Minor patet, quia in omne ens et passiones ejus intellectus noster fertur sine exclusione ullius: imo quo magis aliquod ens perfectum et superius est, eo magis inclinatur in illud; et quamvis prohibeatur ab illius comprehensione, nititur tamen illud arripere meliori modo quo potest. *Item* in ente in genere omnia continentur tum extensive seu secundum communitatem ut patet, tum virtualiter, quia omne ens exigit esse verum, unum, bonum; ideoque virtualiter illa continet. Ergo rationabiliter asseritur ens in genere esse ejus objectum adaequatum (Cf. Angel. ii. *Cont. Gent.* c. 98.).

Prop. IV. Objectum proportionatum intellectus humani pro hoc statu est quidditas rei sensilis. Est Doctoris *Quodl.* xiv. n. 12. *Sent.* ibid. n. 24. et *De Anima* ibi.

Propositio sic est intelligenda, ut licet intellectus *per se* feratur in omne quod habet rationem entis, nihilo-

minus pro hoc statu vel ob peccati poenam, vel ob divinam dispositionem, vel ob debilitatem totius humani compositi, non possit libere assurgere ad mere spiritualia; quae vel arguitive, vel negative apprehendit, ut infra videbimus: bene e contra sensibilium rationes percipit. Item *nota* propositionem non esse intelligendam de his abstractis, quae per modum qualitatum rebus inhaerentium considerantur, v. g. de virtute, veritate, pulchritudine etc.; sed de naturis praecipue.

Prob. ex definitione objecti proportionati: res autem sensiles esse nobis tale objectum, constat manifeste, quia earum rationes intrinsece percipiuntur: ex adverso, substantiae spiritualis ratio obscura nobis manet et quasi impervia in via positiva et solum palam fit in via negationis et arguitionis. Ergo etc. (Cf. Angel. I. *Sent.* D. 25. q. 2. a. 9.).

OBJECTIONES.

Object. contra 1.am prop. Anima non est purus spiritus, sed alligata est materiae. Ergo ejus objectum adaequatum nequit esse nisi quid materiae alligatum; ideoque essentia rei materialis.

Resp. Neg. cons. quia, ut animadvertit Doctor I. ibid. n. 4., ad perceptionem alicujus non requiritur similitudo *naturae* inter cognitum et cognoscens, sed sufficit convenientia *ordinis* seu *proportionis*. Atqui hujusmodi convenientia reperitur tum in objecto spirituali relate ad animam, quia spirituale de se est magis intelligibile, tum in intellectu relate ad spirituale, quia magis ipse tendit in id per quod magis perficitur. Unio autem cum corpore erit in causa cur anima minus videat de spiritu

quam spiritus purus; non autem quod nihil videat de eo. Nonne et ipsa spiritus est? Cur ergo removenda est ab ea quaelibet potestas in spiritualia? Et tamen id necessario deduceretur in hypothesi quod spiritus extra objectum ejus adaequatum constitueretur.

Object. contra prop. II.am Res cognita dicitur vera. Verum ergo est objectum adaequatum simul et proportionatum intellectus.

Resp. Quod nihil sequitur ex objectione contra propositionem. Ratio, quia verum a nobis sumptum est pro proprietate entis; hic autem sumitur pro actuali relatione objecti cum intellectu; quae relatio extenditur non solum ad notionem veritatis in ente, sed ad cuncta quae ens sive in se, sive in suis modificationibus et affectionibus respiciunt.

ARTICULUS III.

De cognitione universalis et singularis.

Nobis inest notitia tum de *universali,* tum de *particulari:* « sicut enim conclusiones cognoscimus syllogismo, ita principia inductione (2. *Prior.* cap. 29. I. *Top.* c. 10.). Sed inductio est processus a singularibus ad universalia: sic autem discurrere pertinet ad intellectum: » utriusque ergo cognitio nobis inest (*De Anima* q. XXII. n. 4.). Ceterum constat sua cuique conscientia.

Verum dissonantia est in *modo* assignando, quo haec a nobis cognoscuntur. Examinanda est ergo haec materia: et quidem in praesenti articulo de singularis notitia in se, in altero de singulari in ordine ad universale.

Prop. I. SINGULARE SECUNDUM SE, SEU IN SUA FORMALI

RATIONE, EST DE SE ETIAM NOBIS INTELLIGIBILE. Est Doctoris *De Anima* ibi, et eruitur clare ex I. D. III. q. II. et III. passim, in *Paris.* III. D. XIV. q. III. n. 9. et VII. *Metaph.* q. XV. n. 4.

Prob. Intelligibilitas sequitur entitatem: quod ergo non minuit de ratione entitatis, nec rationem minuit intelligibilitatis. Atqui singulare de se non minuit rationem entitatis, imo est ens perfectum, quia in rerum natura. Ergo *de se* est intelligibile. Sed quidquid est tale potest a nobis percipi, cum nullo limite intellectus coarctetur (Vide art. praecedentem). Ergo etc. *Praeterea* singulare nihil addit ultra universale directum seu naturam negative communem, nisi gradum singularitatis: singulare autem per ens, vel quidquam habens rationem entis constituitur: quemadmodum ergo est cognoscibile universale, pari ratione et singulare.

Prop. II. SINGULARE SUB PROPRIA RATIONE PRO HOC STATU NON EST NOBIS INTELLIGIBILE. Est Doctoris ibi I. q. II. n. 22. *De Anima* ibi n. 6. et *Metaph.* ibi n. 5.

Prob. Potentia cujus est per se apprehendere objectum sub propria ratione, potest ipsum et cognoscere et distinguere ab omnibus aliis, circumscripto quolibet alio non habente istam rationem. Atqui manente singulari sub propria ratione et ablatis aliis extrinsecis, quibus ducimur in cognitionem illius, non possumus distinguere inter duo singularia. Ergo singulare *pro hoc statu sub propria ratione* est nobis inintelligibile. Minor prob. Si a singulari auferatur distinguens extrinsecum, quod est *locus, figura, tempus, magnitudo, color* etc., inter duo singularia visa successive non daretur modus distinctionis; quod sane non foret, si in se ratio singularis menti *pro hoc statu*

etiam appareret. Addi potest tamquam ratio difficultas quae a philosophis reperitur in designanda ratione formali individuationis (Vide Metaph. C. IV. art. VI. et VII.).

Prop. III. SINGULARE NUNC DIRECTE COGNOSCITUR PER SPECIEM REI QUATENUS HAEC REPRAESENTAT INDIVIDUUM VAGUM, SEU IN CONFUSO: INDIVIDUUM VERO COGNOSCITUR DISTINCTE ADDENDO CIRCUMSTANTIAS LOCI etc. Est Doctoris *De Anima* ibi n. 8. et *Metaph.* ibid. n. 8.

Prob. I. pars de individuo vago. Natura producendo non intendit directe et *per se* universale, sed singulare: quod est verum tum si agatur de vera generatione, tum de quacumque productione in genere. Atqui ad intellectionem duo agentia singularia concurrunt, scilicet objectum et intellectus. Ergo si producunt, non producunt universale, sed singulare. Hoc posito, en argumentum: non repugnat singulare directe repraesentare et referre aliquo modo singulare: atqui objectum et intellectus et species sunt quid singulare: ergo non repugnat directe repraesentare vel referre singulare: non clare et distincte, quia vidimus superius pro hoc statu id esse impossibile: ergo in confuso, seu referendo individuum vagum.

Prob. II. pars, scilicet, hujusmodi individuum in idea fieri *distinctum per appositionem circumstantiarum* etc. Consequitur ex dictis; ex quo concludit Doctor, « modum praedictum intelligendi singulare ponit Aristoteles I. *Physic. Text.* 4. Dictus autem modus non est simplex, sed est compositus ex conceptibus multarum circumstantiarum universali conceptui additis (dicitur *universalis* pro natura communi negative): et hoc patet experimento; sicut enim res ipsas intelligimus, sic significamus et exprimimus aliis: sed conceptum singularis signati nullo alio modo

exprimimus, quam praedicto modo, nec alios aliter scimus docere; unde dicimus: Socrates est unus homo albus, crispus, longus etc. ut quilibet experitur in seipso etc. » (*De Anima*).

Quod autem a nobis prius cognoscatur individuum vagum, inde distinctum, constat ex modo procedendi animae nostrae ab imperfecto ad perfectum.

Objectiones.

Object. I. Species refert naturam. Atqui natura est universalis, individuum ex opposito. Ergo species nequit referre individuum vagum.

Resp. Dist. maj. Directe, conc.; indirecte et confuse neg. Natura enim referens simpliciter principia rerum, abstracta est ab existente individuo, idest a natura in singulari constituta: non ergo singularitas et natura se excludunt, sed simul sunt: ideoque falsa conclusio. Qua de re scire oportet speciem referre naturam: natura vero de se nec universalis, nec singularis est, sed principia rei solummodo innuit: et quoniam haec sunt in singulari et abstracta a singulari, simul cum natura, etiam singulare, modo exposito, referunt. Praecisione autem facta a singulari, efficitur universale. Solum ergo eo sensu species dicitur a scholasticis *universalis*, quatenus intellectus ex consideratione naturae a specie repraesentatae, ducitur ad abstrahendum universale reflexum. Quid autem prius referat species an singulare, vel universale, dicetur infra.

Instatur. Cognitio singularis potest explicari per reflexionem super phantasma: innuitur id etiam ultima parte propositionis tertiae.

Resp. Dist. Cognitio individui confusa, seu individui vagi, neg.; cognitio distincta, subdist. Quatenus intellectus modo suo in eo percipit qualitates extrinsecus individuantes, conc.; secus neg. Cognitio enim individui vagi habetur a specie etc.; distincta acquiritur non a phantasmate, sed a ratione formali qualitatum. Qua de re nota, quod intellectus *modo suo* percipit quidquid percipitur ab inferioribus facultatibus, in ratione scilicet formali: v. g. intellectus videt directe Paulum cum qualitatibus illum afficientibus; videt defectus, si qui sunt, et caetera sensilia quae ipsum comitantur, quin reflexione indigeat ad unitatem Paulo tribuendam. Cum enim intellectus sit maxime cognitivus, se et cuncta inferiora cum suis affectionibus videt. Atqui in re et in phantasmate reperiuntur qualitates extrinsecus individuantes, et id in concreto. Ergo modo suo intellectus eas directe videt ut tales, seu concretas (Vide *Rer. princ.* q. XIII. n. 28. 32.). Vel clarius: si agatur de qualitatibus extrinsecus individuantibus, hae videntur ut singulares, cognitione vaga: comparatae autem simul in eodem subjecto, sunt causa quare hoc individuum ab alio clare distinguatur. Vide de hac materia praecipue in IV. D. XLV. q. III. n. 17.

ARTICULUS IV.

Utrum universale an singulare a nobis prius noscatur.

Quaestio haec a praecedenti differt, quia in illa inquiritur simpliciter de cognitione singularis in genere et de medio; in hac autem inquiritur de praecedentia cognitionis singularis et universalis. Thomistae tuentur uni-

versale prius cognosci quam singulare: scotistae vero distinguendo procedunt: quorum sententia antequam expendatur, sequentia adnotanda putamus ex I. D. III. q. II. n. 21. etc.

Triplex est distinguendus *ordo* cognoscibilium et *triplex* cognitionis *distinctio.*

De ordine cognoscibilium sciendum quod unus est *ordo originis* vel secundum generationem, alius est *ordo perfectionis* et alius *ordo adaequationis:* primus respicit *tempus* quo cognoscibile apprehenditur; v. g. ordine temporis prius a nobis apprehenditur materia, quam spiritus: alter respicit *perfectionem* eorumdem conceptuum ratione objecti; quo sensu dicitur conceptus Dei esse prior perfectione conceptu hominis: tertius respicit *ambitum* cognoscibilium, quorum unum subjicitur alteri, usque ad ens adaequans omnia.

De cognitione scire oportet aliam esse *actualem,* quae hic et nunc habetur; aliam *habitualem,* quae per modum habitus in nobis permanet; et aliam *virtualem,* quae scilicet continetur virtute in alia notione, v. g. notio spiritus in notione hominis.

Item *notandum* aliud esse cognoscere *distincte,* aliud *confuse:* primum includit cognoscere per definitionem rei; aliud simpliciter per definitionem nominis.

Tandem scire necesse est quid sibi velit *species specialissima.* Scholastici vocant speciem intelligibilem, quae abstrahitur ab intellectu agente: et haec prout refert naturam, *intelligibilis* dicitur; prout vero refert individuum toto jure *specialissima* audit. His positis, en resolutio sequentibus propositionibus.

Prop. 1. Primum actualiter cognitum confuse est singulare (ibid. n. 22.).

Prob. Causa naturalis non impedita quando agit, agit ad effectum naturalem: idem igitur est dicendum de intellectu et objecto. Atqui effectus est naturalis, quando est singularis. Ergo et objectum immittit speciem singularem, eamque actu singulari percipit intellectus eo modo quo est. Primum igitur cognitum est singulare. Sed conceptus illius nequit esse distinctus: nam multa complectitur, quae non statim ab intellectu addiscuntur: ergo solum confusus habebitur.

Item intellectus primo debet cognoscere res prout sunt in seipsis, quam alio modo. Atqui res sunt singulares. Ergo ut singulares prius cognosci debent. Hinc etiam melius explicatur vera abstractio. *Praeterea* metaphysica non est prima in ordine doctrinae. Sed est de universalissimo. Ergo hoc non est primum cognitum: ideo ratione contrariorum primum erit singulare. Major patet, quia docetur post sufficientem evolutionem rationis.

Item in hypothesi adversariorum magnum temporis intervallum occurreret adolescentibus, antequam capere possent singulare; quia universale restringitur per appositionem notarum; et quoniam ultima nota est singularitas, ultimo haec foret cognita. Atqui huic contradicunt experientia et conscientia. Ergo cognitio nostra incipit a specie specialissima, confuse tamen cognita, ut dictum est in primo argumento. Minor probatur: experientia et conscientia nobis ostendunt magis fieri intelligibile, quod magis movet sensum: videas praecipue in pueris a crassioribus in suis evolutionibus semper incipientibus et a magis afficientibus sensus: haec autem complectuntur conditiones manifestativas singularis; ideoque etc. Declaratur adhuc: pueri difficillimum ad abstracta assur-

gunt antequam sufficienter evolverint partem rationalem; contra concreta magis diligunt et cupiunt, ideoque intelligunt; quia velle sequitur cognoscere. Videas alias rationes *De Anima* q. XXII.

Prop. II. COGNITIONE ACTUALI DISTINCTA PRIUS INTELLIGITUR COMMUNISSIMUM QUAM SINGULARE (ibid. *Sent.* n. 24. et *De Anima* n. 5.).

Prob. « Nihil concipitur distincte, nisi quando concipiuntur omnia quae includuntur in ratione ejus essentiali: ens includitur quidditative in omnibus conceptibus quidditativis inferioribus: ergo nullus conceptus inferior distincte concipitur, nisi concepto ente. Ens autem non potest concipi nisi distincte, quia habet conceptum simpliciter simplicem: ergo potest concipi distincte sine aliis et alii non sine eo distincte concepto. Ergo ens est primus conceptus distincte conceptibilis » (ibi). *Item* metaphysica quoad certitudinem scientialem est prima, quia ejus principia firmant principia aliarum scientiarum: ergo cognoscibilitas distincta principiorum suorum prior erit cognitione distincta principiorum inferiorum.

Inferes cum Doctore *ibidem*, quia universalissima sunt priora cognitione distincta, caeteras notiones quo magis illis accedunt, eo magis taliter cognosci.

Dicta ordinem *originis* respiciunt: quod attinet ordinem dignitatis et adaequationis, dicimus Deum esse primum in ordine *perfectionis,* utpote nobilissimum et excellentissimum; in ordine vero adaequationis esse ens in sua universalitate inspectum, quia ipsum omnia in suo ambitu complectitur (ibid. *Sent.* n. 29.).

ARTICULUS V.

De activitate objecti et intellectus in cognitione.

De activitate intellectus in cognitione oriri dubium non potest, quia intellectio est actio vitalis intellectus, quae profecto non est absque activitate. Dubium de objecto exurgere potest. Verum cum Doctore asserimus etiam ipsum activum esse (I. D. III. q. VII. et *Quodl.* XV.). Tamen (ibi *Sent.* q. VIII.) non est ei tribuenda praecipua activitas, sed intellectui.

Prop. I. IN COGNITIONE TUM INTELLECTUS, TUM OBJECTUM EST ACTIVUM, TAMQUAM DUAE CONCAUSAE PRODUCTIVAE EJUSDEM EFFECTUS, QUAELIBET MODO SUO (ibi q. VII. Prima pars a n. 7., altera a n. 2., resolutio n. 20.).

Prob. I pars, de intellectu. Experimur in nobis intellectionem actualem non esse permanentem, sed habere esse post non esse, et modo esse et modo non esse: item experimur nos ipsos esse causam intellectionis, quia intelligimus cum volumus. Atqui id explicatur solum per activitatem. Ergo in intelligendo sumus activi. Sed cognoscimus per intellectum. Ergo hic est activus. *Praeterea* est perfectionis agere et posse, et e contra imperfectionis non agere et non posse; primum ex eo tribuitur potentiis, quia per suam activitatem perficiunt subjectum. Sed intellectus est perfectissima facultas. Ergo multo magis ei activitas tribuenda est. Similiter argue de reflexione et ratiocinatione.

Prob. II. pars, de objecto. Si anima esset unica causa intellectionis independenter ab objecto, posset operari et

sic intelligere etiam sine objecto. Atqui id est impossibile. Ergo objectum simul concurrit ad intellectionem. Sed concurrit agendo; quod apparet, quia quo potentius et efficacius aliquod objectum movet, eo perfectior evadit ejus intellectio. *Item*, negata activitate objecti, non potest salvari objectivitas in scientiis; e contra haec manifeste salvatur in nostra sententia.

Tandem objectum concurrit ad actus specificationem. Atqui id includit agere. Ergo etc. Major constat, quia alius est actus quo Deus, alius quo musca percipitur. Minor sic ostenditur, « quia essentialis distinctio non est ab eo quod non est causa, nec esset simpliciter perfectior intellectio perfectioris intelligibilis, posito aequali conatu hinc inde ex parte intellectus. Probatio, quia posita causa totali efficacius operante, sequitur perfectior actio; et ita si anima esset causa totalis, ubiquumque ipsa ex parte sui perfectius ageret ex maiori conatu, perfectiorem intellectionem produceret; et ita intellectio Dei non esset perfectior intellectione muscae » (ibi n. 20.). Neque dicatur *objectum* esse simpliciter conditionem *sine qua non*, minime vero causam; nam ipsum revera agit movendo et reducendo intellectum de potentia ad actum: agens autem est productivum et causativum (ibi n. 21.).

Prop. II. Quamvis tum objectum, tum intellectus sint activi, tamen praecipua ratio activitatis est ab intellectu (ibidem q. VIII.).

Prob. Quando duae concausae ad idem concurrunt et una est determinata, altera indeterminata, vel prima magis determinata quam altera, ea quae est magis indeterminata, principalior et perfectior est in causando, quia magis potest quam determinata, vel minus indeterminata.

Atqui intellectus est illimitatus et indeterminatus ex parte sua, quia ad omne ens porrigitur; objectum autem est determinatum, quia habet virtutem determinatam respectu determinatae intellectionis, quam specificat et ad quam concurrit. Ergo intellectus est causa principalior in causando. *Item* illa dicitur causa principalior, quae potest impedire intellectionem, altera concausa agente. Atqui praesente et agente objecto, potest prohiberi intellectio quando intellectus abstractus est aliqua causa; non autem e contra accidit, idest, ut agente intellectu et praesente objecto, hoc illum impedire valeat ab intellectione causanda. Ergo intellectus etc.

Objectio contra secundam partem primae propositionis. Actio vitalis non potest tribui principio non viventi. Atqui intellectio est actio vitalis et objectum saepius non est vivens. Ergo huic intellectio minime tribui potest.

Resp. Dist. maj. Prout est a causa principali, conc.; prout est a causa minus principali, neg. Contradistincta minori, neg. consequens. Seu, intellectio dicitur actio vitalis prout est motus quo intrinsecus agens intellectus rem percipit. Verum nihil prohibet quominus ex parte sua et alio sub respectu objectum agat, intellectum impellens ad quod intrinsece potest. Afferri potest ad hoc comparatio desumpta a calore solis relate ad vegetationem plantarum: licet enim vegetatio praecipue sit ab anima plantae, tamen revera calor solis in illam influit; ut patet clarissime in vere, quando sol intensius calore suo plantas afficit.

Corollarium. Inferes ex dictis objectivam esse intellectionem nostram: si enim objectum revera agit, eo modo agit, quo est in se: ideo non potest non referre

se: quemadmodum intellectus non aliud percipere valet, nisi id quod influit in se: secus incusandus foret Auctor naturae quasi vel noluerit efficaciam influxus objecti et intellectus ad invicem, vel non valuerit invenire modum veri et legitimi utriusque influxus.

ARTICULUS VI.

De modo percipiendi essentias rerum sensilium.

Essentiae rerum sensilium sunt objectum *proportionatum* nostri intellectus, ut visum est supra art. II. *De modo* quo ipsae ab eo apprehenduntur nunc peragitur. In dirimenda hac quaestione non parva est difficultas, cum et inter catholicos sit dissensus. *Videtur sic illa posse explicari:* cum intellectus sit praesens cuilibet facultati, potest et facultatem et quod est in ea inspicere: ast in facultate sensitiva reperitur objectum ut cognitum sensitive (Vide Cap. IV. art. VII.): ergo modo suo, seu intellective idem intueri potest intellectus. In hoc casu non foret necessaria actio intellectus agentis efformantis speciem intelligibilem; sed sola actio intellectus possibilis, quae est intellectio dicens rem, seu verbum mentis. Atqui natura simplicia sectatur: non videtur ergo pati illam complicatam et multiplicem operationem, quam scholastici ponunt in explicanda ratione nostrae cognitionis. Scotus non est tam rigidus exactor speciei intelligibilis, ut videre est *De Anima* q. XVII. n. 12. 13., ubi licet sit pro parte aristotelica, scilicet pro necessitate earumdem specierum, tamen demonstrat etiam probabilitatem sententiae negantis.

Doctrina scholasticorum hac super materia summatim haec est. Intellectus nullam in se naturaliter continet ideam, sed eam acquirere debet; comparatur tabulae rasae in qua nihil est scriptum; attamen natura sua ad rerum rationes apprehendendas fertur. Verum non potest intellectus intelligere nisi dependenter a sensu. Hinc est quod ad ipsum omnes inferiores facultates ordinantur, eique subjiciuntur. Statim ergo ac res sensus afficit, sensatio et cognitio sensitiva efficitur eo modo, quo exposuimus Capite praecedenti art. VII. Objectum autem prout est in phantasmate, quamvis virtualiter contineat objectum intellectus quasi sub cortice sua, non tamen est eidem accommodatum: cum enim intellectus et phantasia sint formaliter alia et alia facultas, ordinatae tamen, non potest idem secundum idem esse proportionatum utrique: necesse ergo est in sententia eorum ut phantasma aptum reddatur pro intellectu.

Sic autem aptum non potest reddi a phantasia, quae est potentia admodum inferior; non apta ergo ad transferendum objectum a sensili conditione ad intelligibilem: neque aptari potest ab objecto in se, quia non ingreditur sensum inservientem immediate intellectui. Dicunt ergo scholastici ipsum intellectum a specie sensili sibi abstrahere speciem intelligibilem referentem intelligibiliter rem; seu intellectus ex vi sibi intrinseca et naturaliter illuminante, sua luce phantasma illuminat; ex qua illuminatione recepta a ratione formali rei, res fit intelligibilis et ut talis in sua specie intellectui apparet ut intelligatur. Quod dictum est de essentia rei, est pariter dicendum de rationibus formalibus qualitatum sensilium. Intellectio autem formaliter obtinet, quando intellectus figens obtutum

suum in speciem, quasi legit in ea rem, pronuntians simul *verbum* mentale exprimens illam.

Intellectus prout efformat speciem, dicitur *agens*, prout actu intelligit, dicitur *possibilis*. Etsi multiplices in hoc systemate habeantur operationes, tamen quoniam ab Auctore naturae ordinatae sunt ad unam principaliter, ideo ictu oculi omnes fiunt.

Recolligendo dicimus, in quatuor totum systema scholasticorum fundamentum suum habere: 1.° in dependentia intellectus a sensu; 2.° in necessitate speciei intelligibilis; 3.° in divisione intellectus in agentem et possibilem; 4.° in verbo mentis. De his statim.

ARTICULUS VII.

De dependentia intellectus a sensu.

In asserenda dependentia intellectus a sensu omnes philosophi conveniant oportet, etiam hi qui respuunt speciem intelligibilem et divisionem intellectus in agentem et possibilem: specialius ergo de illa agendum est.

Praenota duplicem haberi dependentiam, *naturae* seu *dignitatis* et *originis*: prima infert subjectionem dependentis fundatam in intrinseca illius natura: altera infert solum ordinem in evolutione. Intellectui non tribuitur prima dependentia, sed solum altera; repugnat enim inorganicum dependere natura ab organico.

Secundo nota nos agere de intellectu pro hoc statu non vero de intellectu in se, vel etiam de eo relate ad corpus generaliter: ratio quia secus nimis deprimeretur spiritus noster: *item* impedimentum debet esse in pro-

portione cum impedito: atqui repugnat asserere corpus, quod est entium infimum, esse pro semper animae nobilissimae et activissimae impedimento: ergo tale erit solum pro praesenti statu.

Tertio nota id esse intelligendum proprius de cognitione rerum sensilium, vel si de reliquis, solum de generali evolutione cognitionis, quatenus nostra cognitio ab imperfectioribus et crassioribus per sensum apprehendibilibus incipit, donec mediante discursu, perveniat ad altissima metaphysicalia etc. Certum est enim quod notiones abstractae virtutis, veritatis etc. a sensu non habentur, licet habeantur post sensuum evolutionem et post explicationem sufficientem intellectus: item certum est doctos in suis inquisitionibus de Deo etc. non verti ad sensus, sed solo intellectu inquirere etc. His positis, sit propositio.

Prop. INTELLECTUS PRO HOC STATU NON POTEST INTELLIGERE RATIONES RERUM NISI DEPENDENTER A SENSU. Est Doctoris I. D. III. q. III. n. 24. et q. VI. n. 28. et *De Anima* q. XVIII.

Prob. Experientia duo nobis manifestissima fiunt quoad cognitionem sensilium, idest requiri sensum cum debitis dispositionibus et objectum in sufficienti proximitate: hinc qui caret sensu aliquo, vel debitis dispositionibus in eo et in objecto, caret etiam scientia illius objecti, quod natum est per sensum illum apprehendi: item qui numquam objectum aliquod sensu percepit sive in se, sive in aequivalenti, v. g. in imagine, descriptione etc. non potest in se illius ideam concipere: pariter qui plura vidit oculis, plurium etiam intellectu notitiam comparavit etc.

Secundo, prius in nobis evolvitur pars sensitiva, inde

intellectiva, cum hac lege ut qui melius in sensu est dispositus et perfectus, prius item et melius evolvitur et perficitur in intellectu: quae lex sane fundatur in dependentia intellectus a sensu secundum exposita in praenotandis. *Item* tertio, quotiesquumque nitimur aliquod intelligere etiam abstractum a sensibus, v. g. angelos, Deum etc., impellimur quasi naturaliter ad phantasma vel idolum efformandum, quasi intellectus nihil valeat apprehendere quod sensum non ingrediatur.

Praeterea quarto, impedita phantasia, etiam impeditur usus intellectus magis vel minus pro laesionis gravitate: quod autem est ab ea independens, easdem vices non subit. *Tandem* si intellectus omnino independens a parte sensitiva foret, non solum non pateretur quidquam a facultatibus sensitivis, sed insuper spirituales substantias bene percipere in se posset; dum e contra ne valet quidem naturam suam percipere, nisi arguitive. Certum ergo omnino est intellectum pro hoc statu non posse percipere rationes rerum, nisi dependenter a sensu (Vide et Angel. p. I. q. 84. a. VII.).

Object. Ponere quod intellectum vilificat, non est philosophi: sed tueri dependentiam intellectus a sensu, est ponere quod intellectum vilificat, utpote subjicere superius inferiori. Ergo praefata doctrina defendi non potest a sano philosopho.

Resp. Dist. min. Si ea dependentia poneretur ex necessitate naturae, conc.; secus, subdist. Si poneretur id esse in omnibus et pro quolibet statu, conc.; si solum pro hoc statu et modo exposito superius, negatur. Responsio patet. Quod a nobis conceditur, est quod in praesenti statu intellectus depressus est ratione majoris de-

pendentiae a sensu: non tamen dici potest vilificatus, quia etsi in pluribus indigeat sensu, tamen in aliis omnino est independens atque in prioribus non dependet nisi extrinsece tantum; eo magis quia cum sit sensibus unitus, non videtur ratio, quare omnino absolutus debeat esse a sensu pro hoc statu etiam et licet agatur de sensibilibus. Pro catholicis ratio hujus moderatae depressionis accedit ex lapsu naturae in Adamo. Caeterum jam Doctor ibi q. IV. n. 8. notaverat: « intellectus non habet sensus pro causa, sed tantum pro occasione, » seu extrinsece tantum dependet a sensu, ut diximus.

Instatur. Scholae effatum est, *nihil esse* in intellectu nisi prius fuerit in sensu, sine distinctione ulla: omnino ideo a scholasticis fit intellectus a sensu dependens.

Resp. Dist. Quod effatum intelligendum est de rebus sensibilibus, conc.; omnino de omnibus, neg. Ad rem est Doctor qui respuit (IV. D. XLIX. q. XI. n. 5.) sententiam asserentem quod nulla cognitio naturalis est de objecto, cujus natura excedit modum naturae cognoscentis: « quia licet cognitio sit secundum modum cognoscentis et non sit supra naturam cognoscentis, est tamen objecti habentis modum cognoscibilis et modum naturae ultra modum naturae cognoscentis: aliter enim numquam perfectius cognosceretur ab imperfectiori naturaliter. » Ea quae nostram naturam excedunt, minime apprehendi sensu possunt et tamen ex Doctore percipi queunt intellectu.

ARTICULUS VIII.

De specie intelligibili et de divisiòne intellectus.

Species intelligibilis est *repraesentatio intelligibilis rei,* quemadmodum sensilis species rei sensibiliter inspectae repraesentatio dicitur (Vide Cap. iv. art. vii.). Sicut ergo scholastici institerunt in necessitate hujus pro cognitione sensitiva, ita insistunt hic pro intellectiva.

Rationes quae afferuntur sunt: intellectio non habetur nisi per conjunctionem objecti et intellectus. Atqui repugnat objectum per se conjungi cum intellectu. Ergo debet sese conjungere in aliquo aequivalenti, quod vocatur species. Sed non per speciem sensilem, quia haec non est accommodata rationi. Ergo per speciem intelligibilem. *Item* objectum cum suis materialibus conditionibus et phantasma non repraesentant rem in sui essentia: necessaria est ergo species intelligibilis. *Tandem* in cognitione vel objectum immediate ponitur agere in intellectum, vel phantasma, vel neutrum, vel species. Atqui non primum, quia intellectus dependet a sensu; in sensum autem non ingreditur objectum. Non alterum, quia phantasma non est intellectui accommodatum. Non tertium, quia auferretur objectivitas cognitionis. Superest ergo quartum (Doctor ibi et Angel. i. q. 14. a. i. et ii.).

Species intelligibilis efformatur ab intellectu agente per illuminationem et abstractionem a phantasmate. Pro quo *nota,* quod alia est cognitio intuitiva, alia abstracta: prima considerat objectum ut existens hic et nunc: altera rem in se considerat, praecisione facta ab existentia.

Scotus docet speciem fieri ab intellectu agente, concurrente tamen objecto (I. D. III. q. VI. n. 15.). Quod sic ostenditur. Non potest illa efformari a solo phantasmate, quia « hoc videtur valde inconveniens, quia vilificat valde naturam animae; nullam enim videtur perfectionem phantasma causare posse in intellectu, quae excedit nobilitatem ejus; quia effectus aequivocus non potest excedere causam suam, sed deficit: igitur nihil causatum praecise a phantasmate, sicut a tota causa, potest esse perfectius phantasmate, sed necessario imperfectius; et ita nulla operatio sive intellectio erit in homine perfectior phantasmate: quod est absurdum » (ibi q. VII. n. 7.). *Secundo,* species intelligibilis non potest esse a solo objecto, quia objectum est materiale, species autem spiritualis, quia in rationali *esse* constituta. *Tertio,* non a solo intellectu, quia sic actum foret de objectivitate nostrarum cognitionum. Superest ergo quod ab his simul conficiatur, data tamen intellectui parte praecipua, utpote praecipuo agenti et causanti.

Species intelligibilis dicitur *impressa,* quia ab objecto immissa, ut supra est expositum: *intellectus* prout eam efformat, dicitur *agens,* quia illuminando praeparat et est semper in actu quantum est de se; ita ut statim illuminet ac objectum fit praesens saltem durante vigilia. Contra, intellectio dicitur species *expressa,* quia cum intelligimus, rem exprimimus. Haec actio fit ab *intellectu possibili,* ita appellato, non quod non sit in actu essendi, sed quia non semper intelligit et manet saepius in potentia ad actum secundum. De agente dicitur quod ipse est *quo est omnia facere,* idest facit potentia proxima omnia intelligibilia (ibi n. 7.). De possibili dicitur quod ipse est *quo est omnia fieri,* scilicet actu intellecta.

Species *expressa* vocatur *verbum,* de quo variae habentur opiniones, ut videre est in Doctore I. D. XXVII. q. III. a n. 11. Relictis autem reliquis, afferimus sententiam Doctoris ibid. n. 14. ipsis illius verbis: « Verbum est actualis intellectio; et hoc confirmatur per Augustinum 15. *De Trinit.* c. 15., cogitatio quippe nostra perveniens ad illud quod scimus, atque inde formata verbum nostrum est. Idem etiam habetur ab eodem 15. *De Trinit.* c. 10., formata quippe cogitatio etc. verbum est... Et confirmatur istud per simile de verbo vocali et imaginabili. Formatur enim verbum vocale ad significandum et declarandum illud quod intelligitur; sed quod vox non statim formatur ab intellectu inquantum intelligens, sed per aliam potentiam mediam, puta motivam, hoc est imperfectionis in intellectu. Si igitur statim gigneretur vel formaretur ut expressivum illius quod latet in intellectu et hoc virtute intellectus intelligentis, non minus esset verbum; objectum autem habitualiter cognitum latet in memoria. Si igitur virtute statim causaretur aliqua intellectio actualis, quae genita exprimat et declaret illud objectum ibi latens, vere ibi est verbum, quia expressivum latentis et genitum virtute ejus ad exprimendum ipsum. » Quemadmodum enim vocatur *verbum* signum per quod loquendo aliis conceptus nostros manifestamus, ita mens rem intelligens quasi sibi loquitur exprimens sibi ipsi rem intellectam.

Inter verbum tamen et speciem expressam quaedam differentia reperitur, quae est, quod verbum praecipue est in actu intelligendi, species expressa innuit praecipue conservationem rei intellectae in mente.

De intellectu agente et possibili tandem *duo quae-*

runtur, an sint duae facultates vel una; et de agente, an sit extra animam.

Ad ***primum*** thomistae respondent affirmando, idest, duas esse potentias. Seraphicus II. D. XXIV. p. I. a. II. q. IV. tuetur hos esse duas differentias ejusdem facultatis. Scotus in *Quodl.* XV. in fine inclinat ad thomisticam opinionem. Verum in *Rer. Princ.* q. XIV. art. II. n. 16. absolute stat pro identitate. Ratio, quia difficile est concipere duos intellectus in eodem; tanto magis quia munia illuminandi et videndi illuminatum, ab uno, eodemque emitti possunt: si enim id evenit in oculo felis, quanto magis in intellectu hominis? Ratio autem allata a thomistis (quod agens et patiens, quorum primum intellectui agenti tribuitur, alterum possibili, differunt) nullius est momenti; nam passio quae possibili apponitur, est talis improprie; dum proprie eidem tribuitur intellectio de se includens activitatem.

Ad *secundum,* negatur contra Averroem intellectum agentem esse extra animam et unicum in omnibus. Ratio, quia intellectio est affectio nostra: a nobis ergo sui initium desumere debet. Caeterum in hac opinione facile foret inducere ontologismum, vel pantheismum (I. D. III. q. VII. n. 5. 7.) De hac universa materia vide Halensem II. p. q. LXIX.

ARTICULUS IX.

De memoria intellectiva.

Memoriam intellectivam dicimus *revera dari,* ut constat ex Doctore ibi *Sent.* q. VI. n. 26., ubi ostendit in mente rerum species conservari: si enim hae conservantur

in sensitiva facultate, multo magis conservari queunt in intellectiva: quod insuper conscientia et experientia constat; rerum enim praeteritarum in sua ratione formali recordamur, fere cum volumus (Videas in IV. D. XLV. q. III. n. 17. etc.).

Solum disputatur inter scholasticos an pro revocatione hujusmodi praeteriti detur specialis *facultas distincta?* Ratio hujus quaesiti haec est, quia recordari videtur formaliter differre ab intelligendo. Verum generaliter Scholae doctores negant et *munus memoriae refundunt in ipsum intellectum.* Et sane, certum omnino est intellectum posse species conservare, qui longe potentior est quam phantasia et memoria sensitiva: *item* compertum est illum posse emittere actum reflexivum supra se et esse arguitivum. Quid mirum igitur, quod per secundam actionem videat species asservatas in se et per tertiam videat et arguat circumstantias praeteritum afficientes?

Hinc ibi Doctor scribit quod « in intellectu possint inveniri omnes conditiones prius dictae pertinentes ad recordari: percipere enim potest tempus et habere actum post tempus et sic de caeteris; et potest recordari cujusque objecti, cujus potest memoria sensitiva recordari, quia potest illum actum, qui est proximum objectum intuitivae, cognoscere quando est et ita recordari postquam fuit. Potest etiam recordari multorum objectorum proximorum, quorum non potest sensitiva recordari, utpote omnis intellectionis et volitionis praeteritae... Istarum autem non potest aliquis sensus recordari, quia non cadunt sub objecto alicujus sensus: ergo illa recordatio est propria intellectui. »

ARTICULUS X.

De modo quo anima nostra cognoscit se.

Pluribus in locis de hac materia pertractat Doctor; sed praecipue in II. D. III. q. VIII. n. 13.; *De Anima* q. XIX. n. 6. et *Rer. Princ.* q. XV.

Sciendum (adnotat Doctor in *Rer. Princ.* ib. n. 1.) tripliciter aliquid a nobis cognosci posse, nempe *arguitive*, sicut cum arguimus ex fumo esse ignem, *intuitive*, sicut cum rem praesentem immediate cernimus, et *speculative*, sicut cum intelligimus quidditatem rei in se et abstractam ab existentia.

Applicando ergo ista ad modum quo anima in sui cognitionem devenit, sequentia ponimus. Anima licet de se sit actu intelligibilis, quia praesens sibi, ideoque immediate et intuitive cognoscibilis, tamen pro hoc statu implicatur multis, quibus prohibetur quominus sic se inspiciat.

Primum ostenditur manifeste per hoc, quia anima virtute reflexiva pollet per intellectum: posito ergo objecto praesente et hac virtute, est impossibile non sequi de se cognitionem. *Secundum*, scilicet de impedimento item patet conscientia, quia ad animae nostrae naturam pervenimus mediante ratiocinio. Quod *immediate* conscientia a nobis percipitur, est existentia nostri et nostrarum actionum: de quo alibi. Hujus autem impedimenti si causa inquiratur dicimus esse forsan poenam peccati, vel divinam dispositionem pro statu viae et praecipue majorem pro hoc statu immersionem animae in materiam.

Medium quo anima sui notitiam intrinsecam acquirit, est arguitiva operatio ab actibus suis. Imprimis ergo illa sentiens et quasi tangens se per actus, suae existentiae, ut diximus, notitiam acquirit. Et quoniam suapte natura ad requirendas causas et rationes rerum formales trahitur, statim ab existentia ad inquisitionem suae naturae fertur. Ita autem operatur: in nobis reperiuntur actus tum spirituales, tum sensitivi: igitur in nobis horum utrumque principium adest. Sed conscientia palam fit idem esse principium substantiale et sentiens et intelligens: ex quo facile deducitur unitas animae seu principii mediati. Sed sentimus organis corporeis. Ergo sentimus et apprehendimus nos constare corpore et anima. Inde autem fit gressus ad arguendam ex operationibus naturam intrinsecam intellectus et facultatum caeterarum, nec non naturam ipsius animae.

Quamvis animae cognitio praefata non sit intuitiva, tamen certissima est, quia facillime deducta. Imo (ibi *Rer. Princ.* n. 4.) de anima nostra possumus habere cognitionem speculativam; nam posteaquam ad illius notitiam praedicto modo pervenimus, nil vetat quominus fiat abstractio ab haecceitate animae et sic consideretur velut aliquod absolutum et commune.

Tandem animadvertimus (ibi n. 2.) quod animae cognitio relate ad se non est per speciem, quia species abstrahitur ab objecto intuitive cognito, non autem in arguitivis. Quod si aliquando id reperitur in aliquo doctore, hoc esse intelligendum non de specie abstracta ab anima, sed de specie rerum contenta in mente, ex cujus natura arguitur natura principii efformantis et recipientis illam (Vide et Angel. p. I. q. 87. a. 3. et q. 88. a. 2. ad 3.).

ARTICULUS XI.

De modo quo anima cognoscit Deum.

Certum est nos posse Dei acquirere notitiam, tum quia de Deo scientia particularis habetur, tum quia ex creaturis optime licet devenire in cognitionem Creatoris. Ast non convenit inter doctores in modo tradendo, quo haec notitia habetur. Nos insistentes doctrinae Doctoris modum praefatum innuemus sequenti propositione.

Prop. I. Nos possumus habere de Deo notiones affirmativas. Est Doctoris I. D. III. q. II. n. 2.

Prob. Negatio adhibita cum de Deo sermo est, v. g. infinitas, immensitas etc. non refert simpliciter negationem, sed per se ens et perfectionem et per accidens negationem, cum aliter positivum perceptum perfecte exprimi a nobis non possit. Quod autem est per accidens, nequit destruere quod est per se. Ergo etc. *Item* in Deo a nobis dicitur esse sapientia, justitia, bonitas et alia plura: sed haec a nobis concipiuntur positive. Ergo taliter etiam concipiuntur, cum Deo tribuimus.

Prop. II. Non solum de Deo possumus habere conceptum attributalem, sed etiam quidditativum. Ibi n. 5. contra Henricum.

Prob. « quia concipiendo sapientem, concipitur proprietas.... vel quasi proprietas in actu secundo perficiens naturam: ergo intelligendo sapientem, oportet praeintelligere aliquid quasi subjectum, cui intelligo illud quasi proprietatem inesse; et ita ante conceptus omnium passionum vel quasi passionum, oportet inquirere conceptum

aliquem *quidditativum*, cui intelligantur ista attribui: et ille conceptus alius erit *quidditativus de Deo*, quia in nullo alio potest esse status. » Constat etiam quia de Deo inquiritur, quidnam sit quod tamquam Illius essentia haberi queat.

Verum hujusmodi conceptus in nobis est *confusus*, ratione nobilitatis in cognoscibili, de quo est sermo.

Prop. III. DEUS POTEST CONCIPI A NOBIS CONCEPTU UNIVOCO COMMUNI SIBI ET CREATURIS (ibi n. 5. 6.).

Nota tamen nos loqui solum de infimo gradu univocationis (Vide Ont. C. I. a. II.).

Prob. Univocus dicitur conceptus, qui est de pluribus et secundum idem nomen et rem. Atqui conceptus entis secundum idem nomen et rem tribuitur tum Deo, tum creaturis, quia revera his entitas inest. Differentia autem qua dicitur Deus esse Ens primum, a se etc., contra *esse* creaturarum, non aufert rationem formalem entitatis: ideoque recte asseritur nobis inesse conceptus univocus Deo et creaturis.

Prop. IV. DEUS IN PARTICULARI, UT HAEC ESSENTIA, NON EST PRO HOC STATU COGNOSCIBILIS A NOBIS CONCEPTU SIMPLICI, SICUT EST DE ESSENTIIS CREATURARUM SENSILIUM etc. (ibidem n. 16.).

Prob. Ratio, quia essentia divina non cognoscitur a nobis in se naturaliter, seu intuitive, ut ostendetur in confutatione ontologismi; sed per conceptus creaturarum, ut videbimus in ultima propositione: quapropter repugnat a nobis concipi simpliciter et proprie ut *haec natura*. Ex alia autem parte nulla creatura repraesentare potest sufficienter naturam divinam ut *hanc*, cum ab ejus perfectione infinite deficiat.

Prop. V. Licet nequeamus de Deo habere conceptum simplicem in particulari, possumus tamen habere conceptum ita proprium Dei, ut non conveniat creaturis (ibid. n. 17.).

Prob. Infinitas radicalis, seu Ens exigens de se infinitatem, ita Dei esse propria concipitur, ut creaturae repugnet inesse: infert enim de se omnem perfectionem radicaliter in gradu infinito; quod convenire non potest creaturis, nec etiam de potentia Dei absoluta. Atqui hujus infinitatis habemus conceptum. Ergo etc.

Prop. VI. Conceptus quos de Deo obtinemus, habemus per species creaturarum (ibid. n. 18.).

Prob. « Illud quod potest imprimere vel causare speciem minus universalem in intellectu, potest etiam causare speciem cujusquumque universalioris; et ita creaturae quae imprimunt proprias species in intellectu, possunt etiam imprimere species transcendentium, quae communiter conveniunt eis et Deo. Et tunc intellectus propria virtute potest uti multis speciebus simul ad concipiendum illa simul, quorum sunt istae species, puta specie boni, specie summi, specie actus, ad concipiendum summum bonum et actualissimum. » Sic autem ratio efformari potest: Deus a nobis cognoscitur per demonstrationem ab effectibus, ejusque in attributa pervenimus arguendo a praeconceptibus; non liceret enim ei tribuere illa, nisi praeexistant in mente. Effectus autem creati in demonstratione speciem praesupponunt in mente arguentis; itemque suam speciem praesupponunt conceptus attributales, non hausti certe a Deo, nec mere subjectivi: ergo a creaturis.

Concludimus ergo quod de Deo licet haberi possit conceptus proprius Illius distinctus vere a conceptu crea-

turae, non tamen obtineri potest conceptus simpliciter simplex.

Solutiones objectionum remittuntur ad Theologiam, cum demonstrabitur bene a ratione ex finito argui posse infinitum. Confer Seraphicum I. D. III. p. I. q. II.

CAPUT VI.

De origine idearum.

Etsi in Capite praecedenti sufficienter innuerimus quid scholastici opinentur circa originem idearum, hic tamen ex professo de ea agendum putamus: nam aliud est inquirere an et quomodo intellectus cognoscat hoc et illud in particulari, v. g. singulare et universale, essentiam rei sensilis vel ens etc., aliud inquirere unde primitus origo nostrae cognitionis in genere sumat exordium. Imo speciale caput constituitur, quia multa tractanda occurrunt praecipue ob varietatem et multiplicitatem sententiarum discordantium.

ARTICULUS I.

Sententia Scholae de idearum origine.

Summa totius doctrinae scholasticae circa originem nostrarum idearum in his duobus fundamentis sistit: *omnem cognitionem a sensu incipere et perfici in intellectu: mentem nostram ab imperfecto et confuso ad perfectum et distinctum procedere, ideoque ab effectibus ad causam* (I. D. XXVII. q. III. n. 16.).

Primum sic potest intelligi, vel quod nulla inesse possit nobis notitia nisi habita a sensu; vel quod prius evolvi debeat sensus, inde intellectus, et sic in initio faciliora evadant materialia quam spiritualia. Primus sensus a vero longe est, quia secus numquam multarum rerum notione potiremur, cum repugnet eas sensum pertransire, v. g. notio virtutis, veritatis, divinitatis etc. etc. Solum ergo admittitur altera ratione: pro quo erit specialis propositio. Verum concedendum est intellectum, etiam quando altissima videt, desumere occasionem a materia, nec posse totaliter sese liberare a materia nimis deprimente.

Alterum effatum hoc sibi vult, quod cum sensus impediat plus minusve intellectum, praecipue in prima sui evolutione, hic in initio nonnisi imperfecte operari poterit. Ultima verba innuunt effectum esse primum cognitum, quia hi cadunt sub sensus. Patet scholasticos respuere ideas innatas: comparant enim mentem nostram tabulae rasae, in qua nihil est scriptum: mens autem sibi comparat notitias ab objectis modo exposito supra in C. v. a. v. et sequentibus.

De *objectivitate* nostrae cognitionis in hoc systemate non licet dubitare, tum si ponatur species intelligibilis et intellectus agens, tum si ista negentur: nam in primo casu species efficitur per illuminationem et abstractionem ab objecto sensitive cognito (Vide C. iv. art. vii.); in altero casu objectiva est sensatio, ideoque et cognitio intellectiva sui fundamentum habens in illa (Vide Cap. v. art. vi. in principio).

Prop. I. NOSTRA COGNITIO ORIGINALITER A SENSU INCIPIT (i. D. iii. q. iii. n. 24. et q. vi. n. 28. iv. D. xlv. q. i. ad 3.); NON SIC TAMEN UT POST SUFFICIENTEM EVOLU-

TIONEM RATIONIS ASSURGERE NON POSSIT AD IMMATERIALIA (1. ibi q. II. n. 5.).

Prob. I. pars. Sensus in nobis prius evolvuntur quam intellectus: constat experientia quotidiana; pueri enim ante usum rationis pene modo brutali vivunt: cum autem ad rationalem vitam transeunt, vix scintillam aliquam rationis emittunt; quae decursu temporis paullatim grandescens, de gradu in gradum pertransiens, pervenit ad sui plenam plus minusve evolutionem: antea perdifficile est ipsis efformare in se conceptus eorum quae materiam transiliunt, neque per sensus ingredi potuerunt. *Item* pro hoc statu non licet ad altiora assurgere nisi vel per remotionem materialium principiorum, sicut accidit in cognitione simplicitatis in substantia; vel per efformationem idolorum ad similitudinem sensilium rerum, sicut cum cogitamus angelos; vel per excellentiam, abstrahendo ab inferioribus; v. g. idea veritatis, quae sita est in convenientia rei et intellectus, desumitur ab essentia rei perceptae a sensu, considerando an revera talis sit in se, qualis cognoscitur. In his autem semper aliquo modo sensus miscetur. Ergo recte asseri potest nostram cognitionem incipere a sensu.

Prob. II. pars. Quoniam mens nostra est naturaliter discursiva et discursus ordinatur praecipue ad altissimas causas, naturalis pariter evadit eidem menti impulsus ad ipsas. Atqui causae altissimae et ultimae sunt extra ambitum materiae. Ergo mens nostra post sufficientem sensuum evolutionem, potest devenire etiam ad immaterialia. Quod patet ex facto; quia de Deo per discursum et abstractionem multa acquirimus, quae materiam totaliter praetergrediuntur, ut clarius fiet in Theodicea.

Prop. II. Mens nostra ab imperfecto ad perfectum procedit: verum ad pure spiritualia non pervenit nisi per species a materialibus. Est Doctoris, prima pars I. D. XXVII. q. III. n. 16.; secunda pars ibi D. III. q. II. n. 18.

Prob. I. pars; quae patet ex praecedenti propositione: quia quo minus reperitur intellectus liber ab obstaculis, eo minus perfecte operatur: atqui in principio intellectus minus reperitur liber, quam temporis progressu, quia sensibus prius indiget homo evolvi: ergo in principio minus perfecte operatur et sic etc. Hinc ibidem scribitur: « Innata est nobis via procedendi a confuso ad distinctum; et ideo prius ordine originis imprimitur nobis notitia objecti confusa quam distincta... Sic igitur intelligendum est quod cognito aliquo objecto confuse, sequitur inquisitio per viam divisionis differentiarum convenientium illi: et inventis omnibus illis differentiis, cognitio definitiva illius objecti est actualis cognitio perfecta et perfecte declarativa illius habitualis notitiae, quae primo erat in memoria. »

Prob. II. pars. Pure spiritualia complectuntur naturas spirituales et conceptus abstractos. In prima hypothesi res patet, quia eas non conspicimus intuitive, sed arguitive: atqui non arguimus ex ignotis, sed ex cognitis, quae sunt sensitiva, quorum species est in mente. Ergo etc. In altera hypothesi, ut dictum est in fine primae partis praecedentis propositionis, res sensilis dat occasionem abstrahendi; v. g. idea bonitatis, quae sita est in convenientia rei cum appetitu, desumpta est a re sensu percepta, ex cujus convenientia cum appetitu abstrahitur idea bonitatis in genere.

ARTICULUS II.

Sensismus et positivismus refutantur.

Multae habentur sententiae circa originem idearum quae contra placitum scholasticorum militant: variis igitur articulis materia tota peragetur: in praesenti autem contra sensismum et positivismum sermo fiet.

Sensismus est sententia, quae tuetur nihil in nobis esse quod sensum non sapiat cum exclusione cujusque principii rationalis; ideoque defendit totam nostram cognitionem a sensu incipere et in sensu perfici, nostrasque notitias a notitiis brutorum nonnisi gradibus differre, perinde ac cognitio inferiorum et cognitio superiorum animalium a se invicem discrepant. Ita Leucippus, Democritus, Epicurus cum discipulis suis inter veteres: inter recentes id tuentur materialistae et sensistae, duce Hume; quibus adnumerari Lockius potest cum Condillachio; quorum primus in suo opere *De intellect. hum.* l. II. c. I. tuetur in nobis solam sensationem esse et reflexionem, quae ultima tamen non versatur nisi circa sensationes et super sensationes; seu si mens comparat, si judicia conficit, si aliud exerit, nonnisi circa sensus operatur. Ex quibus principiis Condillachius dixit reflexionem non esse nisi vividiorem attentionem; attentionem autem vividiorem sensationem (Vide lib. *De orig. human. cogn.*, tract. *De sensat.*).

Positivismus invectus ab Augusto Comte conterminus est sensismo et tuetur quidquid experientiam (quae in sensu fundamentum habet) transilit et ad ordinem me-

taphysicum pertinet, tamquam fictitium, chimaericum, phantasticum esse habendum. Et quoniam formalis operatio hominis refulget in metaphysicis, quae a cunctis habentur quasi fundamentum caeterarum notionum, his negatis, necessario neganda erit quaelibet notitia rationalis. Imo Comte eo devenit ut diceret absolutum nobis esse inaccessibile et solum mobile et contingens patere. Ita et Spencer, qui asserit nihil vere certi esse nisi existentiam subjecti ultimi, cujus manifestationes sunt phoenomena materialia et conscientiae.

Prop. I. IN NOBIS NON SOLA SENSATIO REPERITUR (IV. D. XLIII. q. II. n. 7.).

Prob. Operatio sequitur esse. Atqui anima nostra est substantia spiritualis (Vide C. I. art. IV.) cui inest intellectus inorganicus (Vide C. V. art. I.). Ergo debet habere *agere* sibi conveniens, idest inorganicum, praeter sensum organis alligatum. *Praeterea* homo differt formaliter a brutis: ejus igitur operatio non sola sensatio esse potest. Major patuit locis citatis. *Item* homo fruitur libertate, ut quilibet in se experitur: sed haec non cohaeret cum sensismo: igitur homo formaliter est plusquam brutum: item si non differret, actum foret de moralitate, de societate et religione.

Item sensismo contrariatur experientia; quia multae reperiuntur in nobis operationes, quae prorsus transiliunt sensum, ut patet in methaphysicis, mathematicis et in evolutione scientiarum naturalium.

Neque dicant inventa praecipue metaphysicorum esse figmenta: nam concedant oportet ea a nobis intelligi et circa ea esse operationem nostram: repugnat autem aliquid operari ultra virtutem qua fruitur. Quisnam sane

non dixerit effectum facultatis superioris formaliter sensu, illas subtilissimas argumentationes, quas conficiunt saepe inventores alicujus instrumenti etc. etc.?

Patet tandem veritas nostrae propositionis ex progresso continuo quo homo perficitur, dum naturae sensitivae semper eaedem manent.

De Lockio animadvertimus, quamvis ipse profiteatur sese abhorrere a sensismo, difficillime tamen eum ab hoc posse evadere, si suis principiis insistat. Hinc in § III. ipse scribit: « Haec facultas (reflexio) quamvis sensus non sit, quia non fertur ad objecta exteriora, *valde tamen sensui vicina est* et non incongrue posset vocari *sensus interior*. Attamen quia primum fontem nostrarum idearum sensationem dixi, hanc secundam facultatem appellabo reflexionem, quia per ipsam anima non acquirit *nisi ideas* propriarum operationum. » Ex verbis patet sensationem et reflexionem solum differre accidentaliter sicut sensus interior et exterior: objectum siquidem reflexionis differt ab objecto sensationis solum, quia sensationis sunt objecta externa, reflexionis vero solae operationes sensuum.

Object. Cogitatio semper unitur motui nervoso: ergo est effectus nervorum et sensuum.

Resp. Dist. antec. Quatenus intellectus modo exposito articulo primo dependet a sensibus, conc.; quatenus cogitatio sit pura sensatio, neg. Quae enim ordinantur ad invicem, reciproca actione afficiuntur.

Prop. II. DOCTRINA POSITIVISTARUM OPPONITUR NATURAE ET DIGNITATI SCIENTIARUM.

Prob. Scientiae versantur circa rerum essentias et formales rationes et circa ea quae ab his promanant. Atqui essentiae rerum, sicut a metaphysico considerantur,

sunt aliquid absolutum, necessarium et immutabile; v. g. hominem debere pollere animalitate et rationalitate ita certum est, ut ne cogitari quidem possit absque iisdem. Ergo cum homo potiatur scientiis, multas acquirere potest notitias omnino certas: quare destruere hanc certitudinem idem est ac destruere scientias ipsas. *Item* dignius est esse immutabile et certum, quam hujus oppositum: imo quoad scientiam plane haec destruitur, si ei auferatur quod absolutum est.

Praeterea falsum est quod omnis nostra cognitio sit solum de experimentalibus et contingentibus: principia enim scientiarum, praecipue metaphysicae, transcendunt experientiam, suntque omnino necessaria, cum his quae ab istis deducuntur. Imo physica ipsa, cujus certitudo etiam a sensistis negari non potest, fundatur super quaedam principia certa et absoluta independentia ab experientia; quae si debilitentur, totum progressum scientiarum collabi oporteret; v. g. natura eodem modo operatur, nisi impediatur; natura est determinata ad unum; et alia hujusmodi. Quomodo item per experientiam et contingentiam res mathematicae queunt explicari? Igitur tamquam certa absolute ponenda est notitia multorum experientiam transilientium.

A positivistis inter figmenta reponuntur metaphysicalia: ast incassum: nam si certissima et absoluta sunt figmentum, multo magis chimaera erunt inferiora, non exclusis mathematicis, cum eadem sit ratio: ideoque in miserum incideretur scepticismum: adde quod natura ipsa deciperet, exhibens verissima ea, quae mera affectio subjectiva forent. Ultimum clarius patebit etiam ex art. III. immediate sequenti.

Object. I. Abstracta non dantur in rerum natura. Atqui metaphysicalia sunt abstracta. Ergo non dantur in rerum natura; ideoque sunt spernenda, sicut mentis figmentum.

Resp. Dist. maj. Non dantur prout sunt talia, conc.; non dantur in fundamento, neg. Conc. min. et neg. cons. Pro solutione recole Metaph. C. IV. art. X. XI. XII. Caeterum idem argumentum urgeret contra mathematica: quod, nolunt certe positivistae.

Object. II. Ultimae rationes, v. g. spatii et temporis, materiae etc. etc. a nobis non concipiuntur. Atqui in his fundatur metaphysica. Ergo metaphysica et ea quae docet, spernenda sunt.

Resp. Dist. maj. De his non habetur ratio superior, in quam intrinsece resolvantur, conc.; secus. neg. et neg. cons. Responsio facile patet. Observa item ex eo quod quorumdam rationes non apprehendimus, transitum facere ad omnia, irrationale est.

ARTICULUS III.

De idealismo.

Idealismus systema est docens opus evolutionis cognitivae unice ab animae activitate promanare, ita ut cognitio evolvatur ad intra independenter ab activitate objectorum: ex quo concluditur nos cognoscere posse tantum status varios conscientiae nostrae, non autem objecta, quae ab idealistis dicuntur externa facies phoenomenorum psychologicorum conscientia apprehensibilium.

Kant et alii transcendentales parentes habentur recentis idealismi, qui hodie in scholis nostrarum Universitatum tam late grassatur. Dum postea speciatim agemus

de transcendentalibus, hic contra idealismum in genere ponimus

Prop. Idealismus est systema falsum.

Prob. Conceptus et res conceptui subjectae correlative se habent; hinc statim ac conceptus in mente evolvitur, intellectus fertur de se ad rem repraesentatam; quemadmodum ex imagine fertur ad prototypum; quod et ex conscientia videmus. Ideae igitur de se objecta revocant, illisque adaequantur. *Praeterea* conceptus praecipue abstracti sunt scientifici et fundamentum scientiarum. Atqui scientiae non sunt aliquid subjectivum, sed objectivum. Ergo conceptus et res referuntur ad invicem et quidem ex activitate unius in alterum.

Idem etiam sic ostenditur praecipue ex metaphysicis. Quod in physicis fiat abstractio a singulari, patet. Quod autem in metaphysicis idem accidat, ostenditur sic: idea ipsa veri, boni, pulchri, ordinis, relationis, contingentiae, necessitatis etc. desumpta est ab aliquo singulari vero, bono etc., quae inde per abstractionem fit universalis; augescit autem numerus horum abstractorum, quo experimentalis consideratio augescit.

Quod de ideis abstractis dicitur relate ad objectivitatem, dicendum idem est de principiis et axiomatibus ipsis, quatenus termini eorum habentur per abstractionem, ut supra, et quatenus in re videntur manifeste habere veritatem. Hinc in facto videmus hoc ex influxu alterius promanare; totum hoc physicum majus esse sua parte; revera tale ens habere quaedam, ita tamen ut his carere possit et careat aliquando, e contra non posse carere aliis etc. Mathesis ipsa reperitur objectiva in applicatione. Quapropter vel somnium habenda foret nostra vita (quod

sane ridiculum) vel objectivitas conceptuum est ponenda cum actione reciproca objecti in mentem et mentis in objecta.

Adhuc idem demonstratur. Mens nostra naturaliter est apprehensiva, ideoque de se fertur ad objecta: item objecta intrinsece sunt cognoscibilia: ideoque referri debent ex se ad cognoscens: quid igitur mirum si inde relatio utriusque exurgat, ideoque objectivitas cognitionis? Quae objectivitas non aufertur ex virtute abstrahendi menti naturali: quia si singulare est objectivum, etiam tale evadit universale ab eo abstractum.

Etsi ergo ordo physicus et realis et ordo idealis sit alius et alius ordo, tamen hic non est independens a priore, sed ex activitate objectorum et ex activitate animae simul profluit juxta dicta superius art. 1.

Nota item metaphysicum ordinem dependere a physico quatenus sensilia prius agunt in nos (vide ibidem): mens inde abstrahens universalia usque ad principia pervenit, condens metaphysicam.

Tandem certum est mentem nostram posse assurgere usque ad primum omnium veritatum fontem, ab Eoque omnium firmitatem deducere; sicque dum objectivitati metaphysicae consulitur, ejusdem etiam firmitatis reperitur ratio et omnia ordinata patent.

ARTICULUS IV.

De innatismo.

Innatismus est systema, quo docetur ideas nostras haberi a natura perinde ac proprietates et affectiones in-

trinsecas. Verum innatistae in plures scinduntur opiniones: quidam enim plures, quidam minores numero ponunt innatas ideas pro varietate principiorum.

Plato cunctas ideas esse innatas tuetur ex suo praeconceptu de praeexistentia animae (vide C. II. art. VI.): tuetur enim animas hominum vixisse priorem, prioresve vitas; ob crimen autem patratum detrusas esse in corpora; ex quo omnium acquisitorum oblitas fuisse, quae revocantur ex impressione objectorum in sensus: ideoque scientiam nostram non esse dicendam acquisitam, sed simpliciter revocationem antiquorum. Affert autem ad suae sententiae confirmationem exemplum de puero, qui interrogatus ordinatim, scit optime respondere etiam difficillimis problematibus.

Cartesius a quibusdam ponitur inter innatistas eo quod diviserit ideas in innatas, fictitias et adventitias. Dicuntur adventitiae quae menti adveniunt ex occursu objectorum: fictitiae appellantur, quae finguntur a mente per unionem plurium conceptuum, v. g. hippocentauri: ideae innatae tandem sunt eae, quae a Deo animae infunduntur. Non desunt qui aestimant Cartesium per *innatas* voluisse innuere naturalem facultatem cognoscendi. Verum in superioribus agitur de ideis, ut patet, non de facultatibus (*Medit. de prima Phil.*).

Leibnitius essentiam animae constituit in eo quod sit schema in quo est repraesentatio confusa totius universi: evolvitur autem hoc continuo per impressionem objectorum, quae cum constent ex monadis universum repraesentantibus, semper novas ideas explicant vel distinctas reproducunt.

Rosminius innatam ponit solum ideam universalis-

simam entis; de quo in particulari. Etiam in innatismum incidunt transcendentales germanici; de quibus item particularis articulus instituetur.

Prop. I. Ideae nostrae non sunt innatae. Est Doctoris hic et illic, sed praecipue in I. *Metaph.* q. IV. n. 9.

Prob. Omnis habitus *naturalis* est rectus et in omnibus similiter se habet; quia natura secundum suas exigentias non defraudatur re ulla: quapropter dato quod ideae cunctae hominis innatae fuissent, omnes rectae et verae et similiter in omnibus hominibus se habentes forent. Atqui id est falsum, quia saepius erramus, neque in omnibus hominibus sunt similes, eaedemque numero: hae enim differunt pro studio et labore addiscentium et pro varia et multiplici activitate objectorum. Ergo ideae nostrae nequeunt esse innatae.

Item innatum in mente sola reflexione mentis videri potest. Atqui ea non sufficit ad acquirendas ideas, nisi prius res per sensus percipiatur. Ergo ideae non sunt naturaliter in mente. Neque dicatur objectum et studium et laborem requiri solum ut conditionem ad excitandas et elucidandas ideas; requiruntur enim ut causae; quia cum mens nostra naturaliter sit discursiva et reflexiva, posset saltem ex una idea clara et distincta, reflectens super illam et arguens detegere alteram cum ea homogeneam; v. g. ex colore albo arguere nigrum et sic de aliis sexcentis. Atqui id non est possibile nobis. Ergo studium et objectum non solum requiruntur in cognitione tamquam conditiones, sed sunt verae causae illius.

Praeterea innatismus ducit recto tramite ad subjectivismum; quia non licet nobis certitudinaliter judicare de rebus extrinsecis, nisi ob activitatem objectorum in

sensus et in intellectum imprimentium sui imagines. Si agunt, quare deneganda est virtus sese manifestandi, praecipue cum omne ens sit de se intelligibile et habeat respondens apprehendens sui, quod est facultas? Neque valet recursus ad Deum; quia Deus non facit, quod facere potest intellectus et agens creatum: insuper quomodo explicantur figmenta mentis, eorumque falsitas?

Tandem sic cum Doctore ibidem liceat argumentari: non sunt ponenda entia absque necessitate. Atqui activitas intellectus et objecti sunt satis ad originem innuendam nostrarum cognitionum. Ergo praeter intellectum et objectum nihil aliud est ponendum, si conditiones generales excipias: ideae ergo innatae dici non possunt. Minor patuit supra tum in articulo, tum in praecedenti et alibi hic et illic in tractatu.

Prop. II. Sententia Platonis falsitate laborat (ibidem et iv. D. xliii. q. iii. n. 5.).

Prob. Falsa est quia falso fundamento innititur de praeexistentia animarum et de ejus accidentali unione cum corpore; contra quod loquuti sumus C. ii. art. vi. *Item* falsa est, quia quod in nobis per modum habitus reperitur, eo uti possumus, cum volumus. Atqui ideis innatis platonicis sic uti nequimus, etsi agatur de homogeneis; ad earum enim excitationem, ut dictum est supra, semper requiritur influxus objecti. Ergo in nobis non sunt per modum habitus. *Praeterea* Plato non potest assignare sufficientem rationem quare unio cum corpore debeat esse causa oblivionis et simul recordationis, et quare numquam mens conscia evadere possit de hac vita praeacta.

Exemplum autem de puero nihil valet, quia puer

respondet non ex eo quod prius ideas acquisierit, sed ex innata vi discursiva, qua a notis ad ignota progreditur: quod demonstratur per hoc, quia si ordinatim non interrogetur, non valet respondere: verum id non accidit generaliter si agatur de praeconceptis. Hinc recte ibidem *Metaph.* Doctor scribit: « Si puer ideo respondet recte de conclusione quia prius scivit, ergo si prius interrogaretur de ea antequam de principio, vel de conclusione remota a principio, recte responderet: quod falsum est: numquam enim recte responderet, nisi ordinate interrogatus, ubi principia statim videret et connexionem ordinate propositorum; et sic demonstrative docetur. Item quare interrogatus de sensibilibus, vel de aliis non demonstrative se habentibus, non recte respondebit? » Confer et S. Thom. p. I. q. 84. art. 3. ad 3.

Prop. III. A CARTESIO ARBITRARIE IDEAE INNATAE PONUNTUR.

Prob. Si anima de se est potens ad acquirendas noviter aliquas ideas, quare non omnes? etsi enim natura non deficiat in necessariis, abhorret tamen a superfluis.

Prop. IV. ANIMA NON POTEST ESSE SCHEMA TOTIUS UNIVERSI SESE CONTINUO EVOLVENS.

Prob. Esse schema universi ex sua natura, non potest convenire creaturae, sed soli Auctori totius, omnisque creaturae: anima autem nostra inter creaturas adnumeratur: ergo non potest essentia sua esse schema etc. Ratio majoris, quia solus Deus sapientia sua exemplaria omnium complectitur. Neque dicatur schema hoc imprimi a Deo, neque esse essentiale: quia admisso etiam hoc effugio, contra militant rationes allatae prius. *Item* anima ad indefinitas notiones est in potentia: concessa ergo

sententia leibnitiana etiam modificata ut supra, anima *actu*, licet non distincte, indefinitas ideas contineret: et sic scientia non esset transitus ab ignorantia ad scientiam, sed solum a cognitione confusa ad distinctam.

Objectio contra prop. I. Saltem quasdam ideas innatas ponere oportet, ut homo statim ac ad discretionem pervenerit, sibi providere possit et suis praecipuis erga Deum officiis satifacere queat.

Resp. Negatur: homo enim in diversa conditione reperitur ab angelo, quia hic creatus est in plena potestate suae rationis, ideoque creari debuit his omnibus instructus, quae necessaria erant ad cultum Dei et ut provideret sibi; sicut pariter id peractum est in primo homine constituto a prima sua creatione in plenitudine aetatis. Pro caeteris id non est necessarium, cum paullatim evolvant rationem, neque in prima aetate ea uti valeant. Decursu temporis per providentiam parentum, aliorumve acquirere possunt notiones boni et mali etc., et sic cum pervenerint ad usum rationis, cum acquisitione notionum emittere etiam valebunt officia erga Deum et erga se.

ARTICULUS V.

Examini subjicitur sententia Rosmini.

Rosminius tuetur in nobis ponendam esse innatam ideam *entis possibilis* et eam solam, hac ductus ratione: prima operatio mentis vel *judicium* ponitur, vel *abstractio,* vel *intuitio.* Atqui primum supponit aliquid, quia non licet affirmare vel negare quid de alio, nisi praeconcepta habeantur neganda vel affirmanda: item abstractio praere-

quirit notitiam rei et eorum quae in ea sunt, ut fiat praecisio; tertium item praerequirit notitiam aliquam saltem entis ut apprehendatur ut tale. Ergo quocumque modo prima nostra actio ponatur, semper aliquid praerequiritur cognitum. Et quoniam in infinitum progredi non licet, deveniendum est ad omnium primam. Haec autem est idea *entis possibilis,* seu generalissima, complectens sub se omnia et extendibilis ad omnia: sua enim opinione universale nihil aliud est nisi res considerata ut praecisa ab existentia, ideoque in sua possibilitate.

Sic autem cognitionem explicat: duplex in ea agnoscendum esse principium, seu elementum asserit, *formale* quod necessitatem etc. involvit, et *materiale* quod est contingens, mutabile etc.: primum est ipsa idea entis innata: alterum est res cadens sub sensus. Statim autem ac hujusmodi elementum est in sensu (potest enim asseri esse in eodem subjecto cum idea etc. cum homo sit unus) mens naturaliter applicat ideam sibi innatam et sic conficit primum judicium humana ratione expressum et cujus objectum est *ipsum ideale cognitum ut realizatum in objecto sensationis.* Prima igitur operatio mentis nostrae est judicium de reali existentia rei, per quod judicium restringitur idea entis generalissima, ut patet. Nota autem ideam entis a Rosmini positam esse quid *divinum* sola ratione a divino *esse* distinctum (*Teosof.* vol. IV. *Del Divino nella nat.*, sez. I. cap. I. n. 2. e cap. II. n. 9.).

Prop. Sententia Rosmini non recte explicat originem nostrarum cognitionum.

Prob. Imprimis, quia inutiliter ponitur idea entis innata, cum prima mentis operatio non sit, nec possit esse judicium, sed simplex rei apprehensio. Ratio quia mens

et ordo a simplicioribus incipit. Atqui simplicior judicio est notio. Ergo prima mentis operatio notio erit, non vero judicium. *Item* idea entis vel ponitur a Rosminio pro judicio ferendo *quod sensio existit;* vel pro impossibilitate mentis ad conceptum entis efformandum; vel tandem pro eo ut mens sciat quid sibi velit *ens*, dum ei occurrit. Atqui non primum, quia falso asseritur mentis primam operationem esse judicium, ut dictum est, praecipue judicium de reali existentia rei, quia hoc est opus reflexivum super sensationem cognitam et objectivitatem ejus. Non secundum, quia si mentis nostrae est acquirere ex ipso Rosminio novas notiones difficiliores et complicatiores, qua ratione carere dicenda est potestate acquirendi ideam entis omnium facillimam? Non tandem tertium, quia eo modo quo mens naturaliter potest capere, dicere et exprimere notiones inferiores, eodem jure se similiter habere potest relate ad ens; nam *visio* et *dictio* in cognitivis sunt naturaliter: quod videtur ex eo, quia licet indefiniti variarum nationum et linguarum notum aliquid aspiciant, similiter vident et exprimunt intrinsece, quod ab extrinseco menti manifestatur.

Secundo, judicium rosminianum favet subjectivismo, quia idea entis est quid mere subjectivum et cui applicatur, non cognoscitur, cum prima notio habeatur post judicium, juxta Rosmini: vel ad summum poterimus esse certi de affectione intrinseca sensuum, non vero de illius objectivitate, cum non semper internae affectiones sint objectivae, ut patet in phraeneticis. Atqui ex duobus subjectivis, vel quorum unum est subjectivum et aliud ad subjectivum accedens, repugnat haberi objectivum. Ergo etc. Neque dicatur naturam, ideoque sensum non

decipere et idcirco certos nos esse de realitate et objectivitate primi judicii: nam respondemus, primo esse contra formalem rationem intellectus conficere judicia instinctiva more brutorum, multo magis quando agitur de fundamento totius cognitionis; hoc enim eminenter rationale sit oportet, absolutum et objectivum: secundo, requiri identitatem veram subjecti ad judicium ferendum, idest tum praedicatum, tum subjectum debet esse in eadem facultate judicante; non autem idea entis in una, idest, in intellectu, et materiale elementum in altera, idest, in sensu: tertio, judicium rosminianum includere reflexionem super sensationem habitam ad arguendam ejus objectivitatem; reflexio autem, ut patet ex sua ratione, non est prima operatio, sed secunda ad summum; neque enim est intellectus primo, imo neque statim reflectere super notitias habitas, sed aliquando et post evolutionem aliquam sui: post sensationem autem, si intellectus non est impeditus, statim accidit intellectio: reflexio ergo prima praesupponit notitiam rei intellectivam. Tandem notamus non tuto ideae entis tribui posse esse *quid divinum* in se indistinctum re a natura divina, quia facile incidi potest in ontologismum et in alia incommoda, quae non immerito deducta sunt a doctis viris ex doctrina Rosmini.

Illud autem praeterire nequimus quod falso asseritur ab ipso, ad abstractionem requiri praecognitionem abstrahendorum et universale esse idem cum possibili. Nam de *primo* dicimus esse distinguendam abstractionem per viam simplicitatis et per viam compositionis: haec infert exclusionem positivam; illa solam infert considerationem unius sese manifestantis, quin sese occupet circa alia

circumstantia: de abstractione per viam compositionis vera est assertio Rosmini, non vero de altera. De *secundo* dicimus differre possibile ab universali, quia primum simpliciter negat existentiam et refert res in sua potentia objectiva, non solum universaliter inspectas, sed etiam in individuo, cum et prout sunt individuae res possibilitate polleant: alterum vero indifferens est ad potentiam et actum et formaliter non potest esse idem individuis, cum universale, ut sic, et individuum mutuo pugnent (Vide pro ultimo Seraph. I. D. v. a. II. q. II.).

ARTICULUS VI.

De transcendentalismo.

Transcendentales germanici (ita vocantur hi philosophi qui Kantium sequuti voluerunt originem nostrae cognitionis exponere a priori transcendentes experientiam) innatas ponunt quasdam formas, quas appellant *noumena,* ad quas cuncta inferiora revocantur. Sic autem Kantius opinionem suam exponit: distinxit in primis duo elementa in qualibet cognitione (quem in hoc imitatus est Rosminius), *materiam* scilicet et *formam.* Prima complectitur quidquid in cognitione sapit singularitatem et contingentiam: altera quidquid sapit universale et necessarium.

Formas divisit in sensiles et intelligibiles: *sensiles* dicuntur quia rebus applicantur quae sunt in *spatio* et *tempore;* hinc forma *temporis* et *spatii; intelligibiles,* quia ad intellectum purum pertinent; neque enim omnes conceptus nostri ad *spatium* et *tempus* restringuntur. Hae

ultimae in quatuor classes generales dividuntur et quaelibet classis adhuc in inferiores. Prima divisio complectitur formas *quantitatis, qualitatis, relationis* et *modalitatis. Quantitas* complectitur sub se formas *unitatis, multitudinis* et *totalitatis: qualitas* formas *realitatis, negationis* et *limitationis: relatio* formas *substantiae* et *accidentis, causae* et *effectus, actionis* et *passionis: modalitas* formas *possibilis* et *impossibilis, existentiae* et *non existentiae, necessitatis* et *contingentiae.* Statim igitur ac imprimitur aliqua species extrinsecus mens naturaliter applicat formas seu elementum formale materiae et sic accidit cognitio rei.

Dictum est *naturaliter,* idest, quin res cognoscatur; tenet enim Kantius inter formas et res externas non dari necessariam relationem; ex quo non licet a primis arguere alteras; nosque evadere certos de elemento subjectivo, non vero de objectivo; ideoque animam res non cognoscere quales sunt in seipsis, sed quales sibi efformat, ita ut ei appareat solummodo mundus *phaenomenicus,* seu apparens, non autem *noumenicus,* seu realis. En purus idealismus scepticismo admodum imbutus.

Ratio vero quo motus est germanicus philosophus ad hujusmodi innatas formas ponendas, est quia objecta externa sunt contingentia et mutabilia, formae vero sunt necessariae et immutabiles: repugnat autem has profluere a primis, sicut necessarium esse a contingenti: igitur nobis innatae sint oportet. Hinc etsi mundus annihilaretur, nihilominus formae manerent.

Verum ut Kantius aliquantum prospiceret objectivitati cognitionis, recursum habuit ad rationem practicam, cujus principia, v. g. serva ordinem, honora proximum etc.

de se mentem convincunt, quaeque supponunt existentiam libertatis, immortalitatis animae nostrae, Dei et mundi. Discipuli autem in purum, putumque pantheismum inciderunt; de quo videas in Cosmologia C. I. art. IV.

Prop. SYSTEMA TRANSCENDENTALIUM AD ABSURDA CONSECTARIA DUCIT.

Prob. imprimis contra Kantium. Formae innatae non sunt objectivae per se, ut patet et ipse Kantius libenter assentitur; sed inanes et omni objectivitate expertes; item elementa externa non cognoscuntur nisi post applicationem formarum; imo et post ipsam adhuc incertae manent res extrinsecae, cum non sit relatio necessaria et influxiva inter formas et elementa materialia. Atqui ex subjectivo et ex ignoto, cui subjectivum applicatur et ex incertitudine relationis inter objecta externa et rationem, nonnisi aliquid summe subjectivum obtinetur: quod est respuendum, quia repugnat asserere mentem nostram naturaliter esse cognitivam et objectum item de se cognoscibile et negare vel in dubio ponere influxum reciprocum ad cognitionem producendam. Ergo etc.

Item systema transcendentalium ducit recto tramite ad purum, putumque scepticismum: de objectis patuit supra: de affectionibus nostris patet ex principio generali a Kantio posito quod nihil cognoscitur certitudinaliter nisi per applicationem elementi formalis materiali, seu contingentiae: quae applicatio si dubia manet relate ab objecta, similiter dubia manebit relate ad affectiones, quae sunt singulares et contingentes; nulla enim ratio bona assignatur pro hac exceptione (1). Atqui dubitatio

(1) Hinc Doctor II. D. III. q. XI. n. 11.: « Ex notitia quidditatum et universalium, quae scilicet sunt necessaria, non potest cognosci

de propria passione est excessivus scepticismus, contra quem agetur in Capite *De criteriis*.

Scimus Kantium ad evitanda haec abnormia recursum habuisse ad principium practicum, quod sua sententia cunctis imponitur de se: idest, si vera sunt principia practica, v. g. ne noceas ulli, serva ordinem, honora parentes, Deum etc. ergo sunt alii extra nos, adest mundus, Deus etc. Verum si licet nobis dubitare de innumeris quae cadunt sub sensus, quare credere debemus his abstractis et subjectivis? Eo vel magis quod practicum est post speculativum, cum primum repugnet haberi nisi post visionem. Quomodo honorare queam parentes, si non est mihi notio de eis? Quomodo Deum, si absconditus est mihi? Et sic de aliis sexcentis. Non est ergo rationalis kantianus recursus.

Ratio vero allata ab eo pro innatismo formarum vere nulla est, quia menti nostrae innata est facultas ad abstrahendum et sic ad universale conficiendum, perinde ac ad essentias detegendas in sua metaphysica constitutione, ad comparandas notiones abstractas et sic judicia analytica conficienda, deducens necessitatem, universalitatem, immutabilitatem etc. ab archetypis divinis.

Magis autem irrationalis est recursus discipulorum Kantii ad explicandam objectivitatem cognitionis humanae propugnantes identitatem omnium: de quo vide Cosmol. C. I. art. V. et VI.: eo vel magis quia in horum systemate τo ego purum, absolutum et idea se ponunt cognoscendo

complexio contingens: sed existentiae rerum (idem de affectionibus) vel non existentiae sunt contingentes: ergo non sufficit habere notitiam quidditatum et universalium ad hoc quod (mens) cognoscat hoc singulare esse, puta hunc Socratem currere (hanc affectionem inesse), sed oportet quod istam notitiam accipiat a rebus. »

se, dum nondum sunt: item confunditur ordo physicus et metaphysicus, imo ordo physicus prorsus aufertur et solus ordo idealis asseritur. Quae omnia a sanae mentis philosopho ut indigna rejiciuntur.

ARTICULUS VII.

De ontologismo.

Ontologismus statuit initium nostrae cognitionis sumendum esse ab immediata visione divinae naturae, in qua solum, vel in aliquo ejus attributo ceterae veritates conspiciuntur. Summa igitur hujus systematis tota in eo est, nos non videre nisi Deum et id quod est in rationibus aeternis.

Varie autem ab auctoribus visio haec exponitur. Malebranchius doctrinam suam superstruit huic fundamento: Deus solus in se ipso cognoscitur et ipse solus in mentem agere potest ac sese ipsi aperire: in hac vita quidquid cognoscimus, illud dumtaxat per conjunctionem, quam cum ipso habemus et cum ideis divinis, cognoscere possumus (*De inquis. verit.* l. III. c. VII. n. 11.). Quoniam autem divinae ideae ab esséntia virtualiter distinguuntur, concludit nos posse intueri ideas, quin ipsa essentia videatur. Principium igitur sui systematis innititur super unionem animae cum Deo, cui est praesentissima.

Giobertius tuetur nos immediate videre Deum; et quoniam ipse est creans mundum, in eo creante videntur termini creationis, seu rerum essentiae et quidquid ab his profluere intelligitur. Quare non immediate res, sed Deus conspicitur et quasi reflexive ex Deo viso cuncta

creata palam fiunt intellectui. Hinc illud tamquam principium *Ens creat existentias* a quo omnis cognitio nostra derivanda est. Deus igitur est et objectum primum cognitum et lumen quo caetera cognoscuntur (*Introd. allo studio della Filos.* vol. I. cap. III. e vol. II. cap. I.).

Quoniam ontologismus exaggeratus reprobatus est ab auctoritate ecclesiastica, ut quidam catholici notam temeritatis effugerent, aliqualiter ontologismum moderari nisi sunt, docentes pro natura videri ideas, vel aliud quodquumque attributum; imo alii mitiores distinguentes ideam claram ab obscura, hanc menti tribuerunt, respuentes primam.

Quid sibi velit *visio immediata* non difficulter patet ex terminis: dicitur enim videri immediate, quod per se et absque ullo medio videtur: si vero medium cognitum adsit, quo visio fiat, statim mediata evadit: exemplum primi habetur in visione Petri adstantis; exemplum secundi in cognitione Petri per sui imaginem sculptam, vel pictam, vel in speculo impressam. Ontologi, ut patet, nobis tribuunt relate ad Deum non secundam, secus nobiscum plane sentirent, sed primam.

Prop. I. Intellectus noster pro hoc statu non potest naturaliter immediate videre Deum. Est Doctoris I. D. III. q. II. n. 16. et 30. q. III. n. 5. et 26. IV. D. XLIX. q. XI. n. 9. etc. et *Quodl.* XIV. n. 11. et 21.

Prob. « Impossibile est intellectum esse causam visionis, nisi intellectus habeat in se objectum cognitum, vel aliud in quo eminentius contineretur: sed natura humana non habet Deum in se, ex se praesentem sibi ratione objecti, nec in alio in quo eminentius continetur, quia in nullo alio potest eminentius contineri: ergo ex se

non sufficit ad habendam cognitionem divinae naturae visivam. » Secunda pars minoris patet, quia nulla creatura potest perfecte repraesentare Deum. Altera pars probatur ex q. I. n. 6. *Prol.*, quia ipsi philosophi errabant circa finem ultimum, qui est Deus; quod sane non accideret in hypothesi immediatae visionis.

Praeterea ut aliquod objectum immediate videri possit, praeter illius praesentiam requiritur quaedam proportio ad intellectum; qua sublata, solum mediate seu arguendo in illius notitiam pervenire licet: quae mediatio insuper major vel minor erit pro proportionis ratione: hinc vel inter ipsas creaturas videmus difficilius a nobis cognosci, quae altiora sunt et remota magis a sensibus. Atqui Dei natura, vel esse, vel quodlibet aliud divinum non est proportionatum intellectui humano praecipue in hac vita; est enim Deus nobilissimum et simplicissimum ens, infinitum et immensum, luxque spiritualissima et superior immense quolibet lumine creato: contra intellectus noster finitus est et in infimo gradu inter spiritualia; insuper hic est alligatus materiae (Vide art. I. et Cap. V. art. VII.). Ergo ei non potest inesse naturaliter virtus videndi immediate Deum.

Item quae immediate videntur, non indigent demonstratione, sed sola attentione conspiciuntur. Atqui ante demonstrationem Deus et ejus natura nos latet, vel scitur solum fide et traditione. Ergo non immediate videtur Deus. *Item* cum visio Dei constituatur ab ontologis tamquam fundamentum totius nostrae cognitionis, ita certa et absoluta et evidens sit oportet, sicut evidentia, certa et absoluta sunt principia scientiarum; imo magis, cum illa sit fundamentum et horum. Atqui nullus sanae mentis, etsi summo studio nitatur id detegere, potest certior fieri de

hac immediata Dei visione. Ergo haec habenda est tamquam ontologorum figmentum (Vide *Prol. Paris.* q. II. n. 7.).

Item in hypothesi ontologorum homo non indigeret in cognitione impulsu rerum externarum; vel saltem nulla hujus necessitatis assignari posset ratio. Atqui indubium est nos in rerum cognitione ab objectis extrinsecis dependere, quia solum per eorum impulsum devenimus in eorum cognitionem, et quidem plurium vel pauciorum pro numero impulsus extrinseci. Ergo etc.

Praeterea nulla in ontologica opinione differentia inter viam et patriam assereretur, nisi accidentalis, quia utrobique Deus immediate videtur, sola apposita differentia in gradu; dato enim eodem objecto, eadem potentia, eodem habitu seu approximatione, nonnisi eadem formaliter visio haberi potest. Atqui id contrariatur catholicae fidei. Ergo etc. (*De Anima* q. XIX. n. 8.). Neque doctrina catholica salvatur per diversitatem graduum viae et patriae; nam etiam in coelo non idem gradus visionis est, sed varius pro varietate meritorum.

Item ontologismus recto tramite ducit ad rationalismum; quia si Deus immediate videtur et nulla cognitio clarior est visione immediata, omnia divina nobis patebunt: et sic vel Trinitas non est, quia non videtur naturae viribus, vel si conceditur videri, eo ipso a dignitate mysterii decidit. *Item* aufertur per ontologismum necessitas luminis gloriae, quia ad quid inserviet, si vires naturae capere immediate Deum possunt? Et tamen id est contra definitionem Ecclesiae. *Tandem* recto tramite ontologi labuntur etiam in pantheismum: revera, res sunt intelligibiles eo quod sunt: sed sententia ontologorum, res non sunt intelligibiles in se: ergo neque sunt in se;

ideoque esse earum confunditur cum esse divino, sicut earum intelligibilitas (Confer. Seraph. II. D. III. p. II. art. II. q. II. et I. D. III. p. I. q. II. et IV.).

NOTA. Prima argumenta afferri queunt etiam pro quolibet intellectu creato in genere, cum inter Deum et creaturam etsi rationalem desit naturalis proportio. *Nota* item, licet inter creaturam et Deum sit infinita distantia perfectionis, non est idem dicendum de proportione in ordine cognoscibilitatis, ut volunt thomistae: secus cum distantia infinita superari nequiret, neque per lumen gloriae menti creatae liceret intueri Deum. Solum ergo concedendum est distantiam esse naturaliter immensurabilem, ad cujus dimensionem potentia divina necessaria est (ibi IV. n. 7.).

Prop. II. FALSO AB ONTOLOGIS RECURSUS HABETUR AD VISIONEM ALICUJUS DIVINI, V. G. DIVINI ESSE VEL ATTRIBUTI, VEL AD VISIONEM CONFUSAM.

Prob. I. pars. Primo, quia nulla est ratio hujus recursus, cum quodlibet divinum sit infinitum, summe simplex et re indistinctum a natura: sed infinitas et simplicitas summa nos prohibent a visione connaturali essentiae divinae: ergo et cujuslibet vere divini; tanto magis quia indistinctorum visio circa unum infert visionem alterius. *Secundo,* hoc attributum sane ponendum foret intellectus, vel ideae in illo exemplatae, vel esse. Atqui non potest dici *esse,* quia hoc idem est cum omni eo quod est Deus, cum quodlibet sit per *esse;* quare invanum fit recursus ad ipsum pro evitandis incommodis superius allatis: neque dici potest *intellectus,* quia sic intuens in illo esset perfecte sapiens, quia omnia exemplata in se habet, etiam divinam essentiam, Trinitatem etc., quam ideo simul mens

nostra intueretur: non tandem *ideae divinae*, quia hae sunt consubstantiales intellectui et nequeunt separari ab intuitione ejus, cui insunt.

Prob. II. pars. Notitia est obscura quae non refert tale ens, cujus esse videtur, sed cujusdam entis indeterminati. Quapropter si hujusmodi de Deo daretur, non referretur per ipsam Deus, sed aliquod ens in genere: v. g. si videam Petrum venientem, nec tamen sciam esse Petrum, visio mea erit de quodam se movente in genere, non autem de Petro. Ergo visio obscura non est immediata et laeditur intrinsece fundamentum ontologicae doctrinae.

Item obscura haec visio vel potest reddi clara, vel non: si sic, quare contradicit experientia? nullus enim sibi persuadere umquam potest de visione clara Dei, etsi nitatur ad id pervenire: quod si perficiuntur nostri conceptus de Deo, id ratiocinatione evenit, non autem opera directa intellectus. Si non; quare ponitur tamquam fundamentum totius cognitionis? Ab obscuro enim nonnisi obscurum per se profluere valet. Concludendum est ergo ontologismum non posse subsistere.

Adjicitur pro catholicis responsio S. Cong. Inquis. data sub die 18. Sept. 1861., qua traditur visionem Dei immediatam, saltem habitualem, essentialem intellectui humano, tuto doceri non posse. Et quamvis ibi nihil directe contineatur contra restringentes visionem ad aliquod attributum, tamen quoniam rationes pro utraque parte similiter militant, nonnisi audacter a quopiam effugium hoc seligi potest.

Objectiones.

Object. I. Deus est primum ens. Atqui ens est primum objectum nostri intellectus. Ergo Deus est primum cognitum.

Resp. Dist. maj. Est primum ens in ordine ontologico, conc.; in ordine logico et chronologico cognitionis, neg. Huic difficultati jam responderat Doctor I. D. III. q. II. XXX.: « Dico quod consequentia non valet, scilicet *est primum ens,* ergo est primum cognitum a nobis; licet sequatur: *ergo est primum* cognoscibile quantum est de se; et ita debet intelligi veritas de qua Philosophus 2. *Metaph., sicut res se habet ad entitatem, ita ad veritatem,* pro evidentia rei in se, sive pro intelligibilitate rei ex parte sui. Non oportet autem quod res sicut se habet ad entitatem, sic se habeat ad cognosci, nisi intelligatur cognosci ab illo intellectu qui respicit intelligibilia omnia secundum gradum proprium cognoscibilitatis eorum, qualis non est noster intellectus, sed maxime cognoscit sensilia. »

Object. II. Deus est prima veritas. Sed in prima fundantur caeterae omnes. Ergo prima omnium etiam videri debet.

Resp. Dist. maj. In se, conc.; relate ad nos, neg. Responsio similiter traditur sicut in praecedenti.

Object. III. Deus est lux, quae arctissimo nexu animae nostrae unitur. Ergo ab ea immediate videri potest.

Resp. Dist. antec. Deus est lux in se, quae unitur animae ut creans, conservans et concurrens, conc.; quae unitur ut cognitum, subdist.; ut cognitum mediatum, conc., immediatum, neg. Deus dicitur lux, quia in se est maxime

intelligibilis. Relate autem ad nos dicitur lux tum quia nobis tribuit intellectum, tum quia res taliter condidit, ut intelligibiles evaderent, ducentes inde in cognitionem supernae et infinitae lucis.

Inst. Omnia dicuntur videri in rationibus aeternis. Ergo immediate in luce divina.

Resp. De hac materia in sequenti articulo, quo solvetur haec difficultas.

ARTICULUS VIII.

De rationibus aeternis.

Compertum est experientia mentem nostram res mutabiles, contingentes et temporaneas videre ratione immutabili, necessaria et aeterna. Haec autem nequeunt haberi a rebus ipsis, quia hae in se sunt mutationi, contingentiae et tempori subjectae, non solum in accidentalibus, sed etiam in sua essentia physica seu reali: non ab intellectu, quia ipse has proprietates detegit, non vero producit. *Recurrendum est ergo ad influxum aeterni, immutabilis et necessarii, quod est ipse Deus.* Influit autem per rationes aeternas, quae sunt rationes formales rerum, prout in divino intellectu existunt.

Influxus autem iste a quibusdam ponitur specialis (Vide Seraph. in quaest. *De humana cognitione,* studio Patrum Editorum ad Aquas Claras typis demandata); ab aliis autem (Vide Doctorem I. D. III. q. IV. n. 5. 20. etc.) tantum generalis. Ratio hujus ultimi, quia per vires sibi naturales intellectus cum generali concursu Dei potest sese extollere ad immutabile, cum naturaliter sit argui-

tivus a creatis ad increatum. Verum nota sententiam Seraphici nihil commune habere cum ontologis: influxus enim rationum aeternarum ab eo non ponitur immediatus, sed mediante aliquo creato.

Inquirunt autem Doctores de *modo* quo mens nostra dicitur videre in rationibus aeternis. Doctor ibidem posteaquam varios modos videndi etc. memoratus est, *quartum* amplectitur, qui dupliciter exponi potest: *primo* (n. 20.) quatenus Deus objectis tribuit capacitatem movendi intellectum, in iisque imprimens quasi radium lucis suae immutabilis etc.; et hunc modum appellat probabilem: *secundo* (n. 23), quem modum amplectitur, dici potest intellectus videre in rationibus aeternis, tamquam in objecto remoto, quatenus essentia divina est principium speculabilium, sicut est ultimus finis operabilium: vel quoniam mens nostra suam cognitionem incipit ab inferioribus et inde ad superiora procedit, sic potest pervenire discurrendo usque ad altissima et sic invenire unde res desumant suam necessitatem etc. « Isto ultimo modo, scribit ibidem n. 23. Doctor, potest concedi quod cognoscuntur veritates sincerae in luce aeterna, sicut in objecto remote cognito, quia lux increata est primum principium entium speculabilium et ultimus finis rerum practicarum; et ideo cognitio omnium tum speculabilium, tum practicabilium per principia sumpta a luce aeterna ut cognita, est perfectior et purior cognitione sumpta in genere proprio... et est eminentior alia quaquumque. » Quod autem omnia sub ratione rationum aeternarum comprehendantur, patet, quia omnium exemplar est in Deo.

ARTICULUS IX.

De tribus actibus intellectus: imprimis autem de conscientia.

Conscientia multipliciter sumitur; *primo*, pro dictamine rationis practicae manifestantis quid sit hic et nunc agendum secundum regulas morum; sub quo respectu sermo de ea est in Ethica. *Secundo*, pro eo mentis actu quo anima se, suasque operationes cognoscit. Haec subdividitur in *actualem* et *habitualem:* primo modo dicitur quando actu suas operationes considerat: altero modo dicitur quia cum sit continuo sibi praesens, potest, quando vult, in sui notitiam devenire. De conscientia secundo modo considerata hic peragitur.

Quo autem sese extendat, dicimus imprimis, ad existentiam sui uti subjecti cogitantis in genere, secundo etiam ad actus caeterarum facultatum. Primum patet: nam natura sui ab anima arguitive apprehenditur, ut visum est Cap. v. art. ix.: existentia vero, conscientiae ope; sed quasi mediate, quia post actus; cum animae nostrae sit ab effectibus progredi.

Secundo conscientia fertur et ad actus rationis et caeterarum facultatum etiam irrationalium. Ratio quia cum anima sit unica et simul pluribus facultatibus praedita, dum intellectus supra actus suos convertitur, pari ratione potest converti super caeteras facultates et videre in his contenta (ibi n. 18. 19. et q. xiii. n. 37. 38.).

Actus vegetativae virtutis ab anima cognoscuntur per quamdam experientiam, quatenus videt sumi cibum et

hunc converti in substantiam corporis, hoc augescere et ex actu generativo aliud sibi simile produci.

Duo de conscientia inquiruntur: primum, ***undenam ratio ejus oriatur?*** secundum, ***an sit specialis facultas ab intellectu distincta?***

Ad ***primum*** respondetur, eam oriri ab immaterialitate et independentia intrinseca intellectivae virtutis ab organo: motiva enim impeditiva facultatis, quominus haec possit converti supra se, sunt partes physicae organorum: ergo immaterialitas et independentia intrinseca sunt radix conscientiae rationalis.

Ad ***secundum*** respondetur negando, sed est actus specialis intellectus. Revera; non sunt multiplicandae facultates, ubi nulla est necessitas. Atqui nulla necessitas reperitur ut distinguatur conscientia ab intellectu tamquam alia facultas. Ergo non sunt duae potentiae. Minor probatur, quia unica est actio, idest, cognitio intellectiva et unicum objectum: habetur quidem unica cognitio, ut patet, quia cognoscere se vel cognoscere alia a se, accidens est in cognitione: habetur etiam unicum objectum formale, idest, ens sub ratione cognoscibilis; cum actus sive proprius, sive alienus similiter sub rationem entis cadat et sic sub rationem intelligibilitatis.

ARTICULUS X.

De actu judicandi.

Actus judicandi dicitur ille quo intellectus componit et dividit, affirmando vel negando, seu judicia conficit. Plura de hoc in Logica; quaedam hic adduntur declarativa illius.

Primo dicimus essentiam judicii non in sola terminorum comparatione consistere, ut volunt lockiani, sed *in affirmatione vel negatione:* comparatio est tantum conditio *sine qua non*, necessario praecedens actum judicandi; non vero constituit rationem formalem: quod constat, quia haberi potest comparatio et deesse affirmatio, sicut accidit quando convenientia terminorum latet; nec tamen in casu dicitur formaliter adfuisse judicium.

Secundo judicium est actus *ab intellectu* dimanans, non autem a voluntate, ut placuit cartesianis. Re sane vera: in judicio affirmatio, vel negatio fit ex *visione* convenientiae, vel discrepantiae subjecti et praedicati: atqui *visio* est actus intellectus, non vero voluntatis, quae simpliciter appetit. *Item* affirmatio et negatio in judicio non est libera, sed necessaria: atqui necessarium est ab intellectu, cum sit facultas naturalis: ergo non a voluntate.

Animadvertimus pariter non dari judicia *instinctiva*, ut volunt Reid, Kantius, Rosminius; nec *instinctiva simul et comparativa.* Dicuntur instinctiva ea judicia quae fiunt sine comparatione terminorum, sed naturaliter quin cognoscatur convenientia, vel discrepantia elementorum. Tale esse asseritur primum judicium a Rosminio, juxta dicta superius art. IV., et talia omnia judicia transcendentalium, quae fiunt per applicationem formarum elementis sensibilibus; de quo vide superius art. V.

Non dari *priora* sic ostenditur: quaelibet facultas operatur secundum suam rationem: atqui intellectus est facultas rationalis: ergo modo rationali componit et dividit. Atqui rationale praesupponit visionem; non enim rationaliter concipitur quis operari, cum casu asserit vel negat.

Ergo judicia cuncta intellectus fiunt per comparationem etc.

Altera non dari item constat, quia statim ac fit comparatio et adest visio etiam in infimo gradu, judicium formaliter est comparativum et eo ipso ab instinctivi ratione formaliter recedit. Quod autem conceditur est hoc, prima judicia esse faciliora et vix comparativa ob imperfectionem facultatis procedentis ab infimo ad perfectum (Vide I. D. III. q. IV. n. 7.).

Tandem Kantius ratus est dari *judicia synthetica a priori.* Tria ejus judicio requiruntur ad *analyticum* habendum, idest, 1.° quod praedicatum includatur in natura subjecti, 2.° quod sit necessarium, 3.° quod sit universale. Si prima conditio desit, at aliae duae adfuerint, judicium non potest dici analyticum: sed neque syntheticum: erit igitur *syntheticum a priori.* Et affert sequentia judicia: omnis effectus subaudit causam: quinque plus septem sunt duodecim: linea recta est brevissima omnium, quae inter duo puncta duci possunt. In his habetur necessitas et universalitas; ast eorum praedicata non sunt inclusa in subjectis.

Contra *notamus,* 1.° repugnare aliquid esse simul a priori seu analyticum et syntheticum seu a posteriori; nam convenientia subjecti et praedicati vel videtur ex consideratione terminorum, vel aliunde seu experientia. Si prius, habetur analyticum; sin alterum, habetur sintheticum; non enim videtur dari medium: eo vel magis quia etiam judicia mediata resolvuntur in alterutrum.

2.° Exempla allata sunt vera judicia analytica. Revera, effectus, eo ipso quod est effectus, innuit sui causam: quinque et septem vere in duodecim includuntur et vi-

ceversa: brevissima includitur in recta; ad cujus intellectum sufficit intuitio terminorum.

ARTICULUS XI.

De ratione.

Illa mentis operatio qua a notis ad ignota progredimur, ratiocinatio audit; ex qua intellectus RATIONIS nomine ditatur. Nobilissima inter operationes haec est, cum proxime inserviat scientiae, eamque pariat.

Rationem *non distingui re* ab intellectu manifestum est; quia inter notionem discrepantiae vel convenientiae praedicati et subjecti et notionem ejusdem convenientiae vel discrepantiae inter duas enuntiationes ad tertiam eliciendam, sola accidentalis differentia occurrit, sicut inter facile et minus facile vel difficile.

Ratio solet dividi in *speculativam* et *practicam*, et utraque in *superiorem* et *inferiorem*. Prima dicitur quae speculatur veritatem propter veritatem; altera quae veritatem considerat in ordine ad operationem. Ratio dicitur superior quae altissimas causas considerat; dicitur inferior quae principiis inferioribus innititur; v. g. si arguatur bene esse vivendum ad assequendam aeternam felicitatem in Dei beatifica visione, ratione superiori proceditur; si vero arguatur ob bonum et incolumitatem corporalem individui, inferiori ratione utimur (II. D. XXIV. n. 3. Vide et Seraph. ibid. p. I. art. II. q. II.).

Theoretica non differt a practica tamquam distincta facultas eadem ratione ac supra allata est pro indistinctione illius ab intellectu; accidentalis enim est differentia

in simplici speculatione et in speculatione ad opus ordinata (Vide *Prol.* q. IV. n. 44.).

Idem est dicendum de superiori et inferiori (ibi n. 26. et II. n. 3.), ubi haec Doctor habet: « Eadem potentia cognoscit principia et conclusionem; aliter nulla eadem potentia cognosceret conclusionem, cum non cognoscatur nisi ex collatione ad principium, quia principium non cognoscitur nisi sciatur elici conclusio contenta in illo; et Aristoteles etiam 2. *De Anima* dicit quod oportet esse sensum unum, qui cognoscit diversa objecta diversorum sensuum et diversitatem illorum objectorum: sed portio inferior cognoscit conclusionem, quae est de hoc agibili temporali, cujus principium et regulam aeternam cognoscit portio superior, scilicet quod praecepta Dei ex charitate sunt implenda vel aliquod tale: ergo eadem erit potentia intellectiva illius portionis superioris cognoscentis principium et portionis inferioris cognoscentis conclusionem. » Idest, unica est potentia, quia unica conclusio obtinet. Id contra Kantium.

CAPUT VII.

De appetitu intellectivo seu de voluntate.

Ante tractatum de voluntate, explendus esset tractatus de criteriis cognitionem respicientibus. Verum melius ducimus hunc reponere in fine. Post intellectum autem agitur de voluntate, quia *nihil volitum, quin praecognitum.*

ARTICULUS I.

De voluntate in genere, ejusque actibus.

VOLUNTAS, quae etiam dicitur *appetitus rationalis*, est ea animi facultas qua ad bonum formale hominis apprehendendum inducimur: et quoniam libertate fruitur, ut postea ostendetur, recte definitur a Doctore: *Appetitus cum ratione liber* (III. D. XVII. n. 2.). *Appetitus* generis locum occupat et communis est facultati hujusmodi sensitivae et voluntati: additum est *cum ratione* ut a sensitivo distinguatur, quia modo rationali in objectum suum fertur; denique apponitur *liber*, ut innuatur praecipua passio ejus.

ACTUS VOLUNTATIS dicitur *voluntarius* et definitur: actus ab interno principio procedens cum cognitione finis. Per prima verba innuitur origo actus, qui est ab intrinseca activitate voluntatis: per altera innuitur necessitas cognitionis ex parte intellectus, quia, ut dictum est, nil volitum, quin praecognitum; voluntas autem ex se est potentia caeca. Cognitio intellectus est necesse ut proponat rem ut bonam, simul percipiens rationem formalem bonitatis et convenientiae rei cum appetitu intellectivo.

Voluntario, cui respondet *velle*, opponitur *non voluntarium* et *involuntarium*. Non voluntarius dicitur actus non profluens sive immediate, sive mediate a voluntate; quales sunt actus vegetativae virtutis et cujuslibet facultatis praevenientis actum voluntatis: huic respondet *non velle*. Involuntarius dicitur actus qui est contra voluntatis inclinationem; et dicitur *nolle* vel *velle non*.

A Doctore II. D. VI. q. II. n. 3. animadvertitur *nolle* et *velle* in voluntate dicere *quid positivum;* contra *non velle:* differunt tamen: quia per *nolle* abhorremus positive a malo, per *velle* e contra positive bonum appetimus. Verum fuga a malo posterior concipitur appetitione boni: ex eo enim malum fugimus, quia potentia de se in bonum inclinatur.

Actus voluntarius dividitur in *elicitum* et *imperatum,* in *plenum* et *semiplenum,* in *directum* et *indirectum.* Elicitus est qui totaliter est a voluntate independenter a reliquis facultatibus, si intellectum excipias; v. g. actus odii, amoris etc. Imperatus dicitur qui a voluntate imperatur, sed in executionem demandatur a reliquis facultatibus; v. g. deambulatio, vulneratio, etc. Plenus est actus qui emittitur cum plena cognitione intellectus et plena deliberatione voluntatis: quae si in parte desint, dicitur semiplenus. Dicitur directus in quem voluntas fertur directe: dicitur vero indirectus, quando quid a voluntate eligitur in alio directe volito; v. g. qui vult imprudenter agere, indirecte vult quae ab hac imprudentia procedunt secundum ea quae a moralistis exponuntur.

Voluntas est facultas inorganica quia rationalis perinde ac intellectus: quod a Doctore IV. D. XLIII. q. II. n. 12. demonstratur ab objecto extendente se ad quidquid habet rationem boni et convenientis. Vide quae dicta sunt Cap. I. art. IV. et Cap. V. art. I.

In voluntate (ibi D. XLIX. q. X. n. 2.) DUPLEX APPETITUS est distinguendus, scilicet *naturalis* et *liber.* Dicitur liber qui est sub potestate voluntatis, quemque voluntas pro suo lubitu moderari potest. Dicitur naturalis, quo voluntas fertur in objectum sibi conveniens, seu in bonum in genere; quique confunditur cum conatu comitante

quamlibet facultatem. « Duplex est appetitus in voluntate, scilicet naturalis et liber. Naturalem solum dico potentiam voluntatis absolute, sed non aliquid superadditum voluntati; sicut enim quaelibet natura habet inclinationem naturalem ad suam perfectionem, sic etiam natura intellectualis, scilicet voluntas habet naturalem inclinationem ad suam perfectionem: alius est appetitus liber, qui est velle liberum. De primo appetitu dico quod non est actus aliquis elicitus a voluntate, sed tantum inclinatio quaedam. »

ARTICULUS II.

De objecto voluntatis.

Objectum voluntatis dicitur illud *a quo voluntas movetur in eliciendis suis actibus.*

Voluntatem moveri a bono in confesso est apud omnes et experientia, conscientiaque propria quilibet videt. Dubium est an voluntas a solo bono, vel etiam aliquando a malo moveatur? quod dupliciter intelligitur; an scilicet voluntas moveri ab eo possit quod malum est, sed apparet sub ratione boni? (et quoad hoc nullum dubium) an vero moveri possit similiter ab eo quod non solum est, sed insuper voluntati apparet sub respectu mali?

De hoc dubitatur a quibusdam; et ipse Doctor in II. D. XLIII. anceps et dubius haeret. Verum in III. D. XXXIII. n. 3. et *Quodl.* XVI. n. 5. absolute dirimit quaestionem tenens *bonum esse objectum voluntatis,* ideoque numquam a voluntate posse seligi malum prout malum est. « Bonum sub ratione boni in universali est objectum appetitivae...

appetitus sensitivus habet pro objecto bonum ut nunc, idest, bonum singulare conditionibus individuantibus: voluntas autem habet pro objecto bonum ostensum ab intellectu, quod est bonum universale » (ibi *Sent.*). Et in IV. D. XLIX. q. X. n. 9.: « Dico ergo quod voluntas sic determinatur ad volendum beatitudinem et ad nolendum miseriam, quod si eliciat aliquem actum circa ista objecta, necessario et determinatum eliciat actum volendi respectu beatitudinis et nolendi respectu miseriae. »

Ratio est, quia malum opponitur bono et est illius destructivum; quemadmodum falsum totaliter opponitur vero; quod falsum non solum non constituit objectum intellectus, sed destruit: a pari ergo de voluntate. *Item* miseria et dolor, seu malum non appetitur umquam a sensu, imo ei contrariatur; solum e contra appetitur bonum: atqui eadem ratio est pro voluntate. *Tandem* voluntas per se tendit ad felicitatem: sed felicitas non potest stare cum malo: ergo ei contrariatur voluntas per se (Vide et Seraph. II. D. XXV. p. 2. q. III. et D. XXXIV. art. I. q. III.).

Quoniam intellectus et voluntas in eodem ambitu spiritualitatis sunt, eorum objecta pariter non differunt in ambitu. Dicimus ergo: bonum in quod voluntas fertur non ad hoc vel illud coarctatur, sed sese porrigit ad omne bonum, seu ad bonum in genere. Quod experientia mirifice confirmatur; nam in quodlibet bonum praesentatum ab intellectu voluntas fertur, sive sit sensibile, sive spirituale, sive creatum, sive increatum. Concedendum tamen est quod quemadmodum intellectus facilius sensilia percipit, sic voluntas in ea facilius inclinatur, quia *velle* subit vices *intellectionis*.

Bonum in quod voluntas fertur ex Doctore II. D. III. q. x. n. 10. et ibi D. VI. q. I. n. 2. et I. D. I. q. I. n. 3. probabiliter non est nisi bonum rei, quatenus scilicet est in re; vel clarius, est ens sub ratione boni. Ratio, quia objectum voluntatis est universale sicut objectum intellectus; quemadmodum ergo ens sub ratione veri est objectum intellectus (Vide C. V. art. II.), ita omne ens sub ratione boni est objectum voluntatis adaequatum et formale. Hinc ibi II. D. III. scribitur: « Omne objectum eo modo quo potest esse in memoria, potest esse in intelligentia actualiter et in voluntate secundum ejus amabiliter vel odibiliter. » Et ibi D. VI.: « Voluntas habet duplicem actum amandi, scilicet amorem amicitiae et actum concupiscendi aliquid amato: et secundum utrumque actum, habet *totum ens pro objecto,* ita quod sicut quodquumque ens potest ipsa amare amore amicitiae, ita quodquumque ens potest concupiscere ipsi amato: » v. g. satanas concupivit (utique inefficaciter) esse aequalem Deo, et Eva obedit serpenti tentatori, ut fieret Deus; eorum desiderium ergo non coarctabatur ad bonum, sed ad illud ens sub respectu boni: ita dicendum de nostris quibuslibet affectibus.

Hoc autem discrimen inter intellectum et voluntatem intercedit, quod primus etiam in infimi et horridi entis contemplatione delectatur; dum altera nonnisi in his quae notabiliter bonitate excedunt, sensibiliter commovetur; et in horridis debet praecisionem facere ab impressione sensuum et tendere simpliciter in bonum naturae (Videas *De Anima*, Supplementum Cavelli, disp. III. sect. XII. n. 10.).

Ut solvi queant difficultates quae objici solent contra

exposita de objecto voluntatis, juvat BONUM multipliciter dividere. *Primo* ex II. D. VII. n. 11. in bonum *naturale, morale* et *meritorium:* primum dicitur quod sequitur naturam; alterum quod sequitur convenientiam humanarum actionum cum regulis morum: tertium respicit praemium actionibus tribuendum. *Secundo* ex IV. D. XLVI. q. IV. n. 4. in bonum *honestum,* quod est conforme moralitati, *utile,* quod affert utilitatem, et *delectabile,* quod delectationem infert. *Tertio* ex II. D. XXIII. n. 4. in bonum *reale,* quod taliter est in re, qualiter praesens est intellectui, et in *apparens,* quod non taliter est in re, qualiter apprehenditur. *Quarto* tandem in bonum *essentiale, substantiale* et *accidentale,* secundum quod bonum est essentia, substantia, vel accidens.

Hinc si quis objiciat voluntatem aliquando ferri in malum, sic respondetur: voluntas aliquando fertur in malum sub respectu boni, conc.; sub respectu mali, neg.; bonum autem in quod tunc fertur, non est reale, sed apparens. Scilicet aliquando id quod movet voluntatem, est quoddam ens utile et delectabile, quod est lege prohibitum et ideo malum: aliquando sumitur medicina, quae est malum physice considerata etc. etc.: verum voluntas non fertur in id quod in praememoratis malum est, sed solum in bonum contentum in illis, etsi aliquando taliter solummodo appareat.

ARTICULUS III.

De dependentia voluntatis ab intellectu.

Quemadmodum inter sensus saepe quaedam dependentia reperitur, ita de intellectu et voluntate accidit.

DEPENDENTIA alia est *intrinseca,* alia *extrinseca:* prima infert subjectionem ex natura rei; altera solum secundum quid. Dicimus ergo voluntatem non dependere ab intellectu primo modo, sed secundo tantum, quatenus scilicet velle aliquid non potest, nisi praecesserit cognitio intellectus. Tota res sequentibus propositionibus dilucidatur.

Prop. I. VOLUNTAS DEPENDET A NOTITIA INTELLECTUS TAMQUAM A CONDITIONE SINE QUA NON. Est Doctoris I. D. XI. n. 4. et II. D. XXV. n. 19.

Prob. Primo, experientia; nam voluntas numquam desiderat, cujus notione caret: hinc est quod inter homines hi plura cupiunt, qui plura cognoverunt: hinc etiam illud: ignoti nulla cupido. *Secundo,* quia appetitus de se non includit cognitionem et tamen repugnat praecipue potentiam rationalem agere sine cognitione eorum, quae respiciunt operationem suam: recurrendum ergo est ad intellectum, ut praecedens illuminet voluntatem.

Prop. II. LICET VOLUNTAS DEPENDEAT AB INTELLECTU, TAMEN EFFICIENTER ACTUS ILLIUS AB EA SOLA DEPENDENT. Ibidem II.

Prob. Quaelibet facultas naturalis ex se habet quidquid naturaliter requiritur ad suam actionem, dummodo praesens sit objectum et adsint conditiones praerequisitae ad agendum. Atqui voluntas est nobilissima inter facultates. Ergo dummodo ejus objectum sit praesens, absitque impedimentum, per se solam actum volendi emittere potest.

Imo haec est differentia inter objectum intellectus et voluntatis, quod primum revera est concausa intellectionis (Vide C. V. art. V.); alterum vero solum allicere potest; electio autem tota est a voluntate.

Prop. III. INTELLECTUS VERE SUBEST IMPERIO VOLUNTATIS. Est Doctoris I. D. III. q. VI. n. 31. II. D. VI. q. II. n. 11. et ibi D. XLII. q. IV.

Prob. Intellectus ita regi potest a voluntate, ut ab ea impelli possit tum ad considerationem, tum ad non considerationem, tum ad hoc, tum ad illud pro lubito suo.

Concludimus ergo quod licet in aliquo vel secundum quid voluntas ab intellectu pendeat, formaliter tamen haec in actibus suis est independens ab illo, subjiciens hunc sibi.

Object. Nullus subjicitur alteri, quem praevenit in actione emittenda. Atqui intellectus praevenit actum voluntatis. Ergo repugnat huic illum subjici.

Resp. Dist. maj. Quem praevenit sibi vere subjiciendo, conc.; famulando, neg.; contradistincta minore, neg. consequens. Scilicet opus intellectus praeveniens voluntatem consistit in praeparando et proponendo bono voluntati: quo munere expleto, ipsi totaliter subjicitur. Ad quod est sciendum, quod voluntas aliquando eligit, si vult, quin sit necessaria consultatio circa agendum; v. g. si pomum proponitur puero et placet, eligit et comedit sine consultatione. Aliquando autem voluntas reperitur in talibus conditionibus, ut nequeat prudenter agere, nisi per consultationem motivorum; et in casu praecipit intellectui ut investiget quid melius agendum est. Aliquando tandem potest positive impedire intellectum quominus factum consideret, ne retrahatur conscientia a malo. Cuilibet patet quolibet in casu intellectum voluntati subjici (Vide II. D. XLII. q. IV. n. 5.).

Difficultas invenitur in *prima* intellectione, quae non potest imperari a voluntate, cum nondum habeatur cognitum, sine quo voluntas incipere velle non potest. De

hoc dicimus haberi *casu,* quatenus ex variis circumstantiis intellectui occurrit et voluntati proponitur: verum quoniam hoc simpliciter allicit, nullimode dici potest quod voluntatem subjiciat. « De prima (intellectione), scribit Doctor ibidem, probo quod non potest esse in potestate voluntatis; quia aliqua cogitatio praecedit necessario omne *velle* et est prius saltem natura; sed quod praecedit omne *velle* et est prius, natura saltem, non est in potestate nostra: » quod inde confirmat auctoritate S. Augustini (Vide etiam *Quodl.* XXI. n. 14.).

ARTICULUS IV.

De libertate voluntatis.

Voluntas dicitur libera « in quantum in potestate ejus est ita elicere actum oppositum inclinationi, sicut conformem; et non elicere sicut elicere » (III. D. XVII. n. 3.).

Libertas describitur: *proprietas quaedam qua voluntas, etiam positis omnibus praerequisitis ad agendum, potest nihilominus velle aut non pro lubito.* Definitio per se clara est.

Libertas multipliciter *dividitur:* primo in libertatem *contradictionis, contrarietatis* et *specificationis.* Prima est inter velle et non velle aliquid; v. g. inter amare et non amare: secunda est inter velle hoc et ejus oppositum; v. g. inter velle amare et odisse: tertia est inter plura non opposita velle quod magis libet; v. g. inter sedere et loqui.

Secundo, Doctor I. D. XXXIX. n. 15. distinguit libertatem *ad oppositos actus,* v. g. ad amandum et odiendum;

ad opposita objecta, v. g. ad amarum et ad dulce; *ad oppositos effectus*, v. g. ad emittendas voces acres, vel gratas.

Tertio, libertas alia est *a coactione*, alia *a necessitate:* dicitur a coactione libertas, quae impelli non potest ad assensum a vi aliqua extrinseca. Dicitur libertas a necessitate, quae libera est a quaquumque necessitate intrinseca. Hujusmodi appellari etiam solet *libertas arbitrii, liberum arbitrium* et *libertas indifferentiae.*

Quarta divisio est *in libertatem moralem* et *physicam*, seu *naturalem:* prima versatur circa actus morales, altera circa commoda et bona naturalia.

Quinta divisio respicit actus in relatione ad voluntatem et ideo hanc solum indirecte; quae est in *actus deliberatos*, qui a voluntate plene sese determinante cum plena finis cognitione emittuntur; in *actus subitos*, qui deliberationem voluntatis praeveniunt, v. g. actus irascibilis subiti; in *semiplenos*, qui cum aliquali deliberatione et cognitione emittuntur, sed non perfecta (IV. D. XLIX. q. X. n. 7.).

De libertate variae exagitantur quaestiones: praeprimis autem de ejus existentia. Adversarii sunt Hobbesius, Baylejus, Helvetius, Lamettrius, et fatalistae, qui tuentur omnia ineluctabili fati vi accidere. Accedunt novatores saeculi XVI et jansenistae, de quibus vide theologos. Rem absolvemus duplici propositione.

Prop. I. VOLUNTAS HUMANA EST LIBERA LIBERTATE A COACTIONE. Est Doctoris IV. D. XXIX. n. 6.

Prob. Experientia; saepius enim accidit ut homo quantumquumque ad aliquid agendum impellatur, possit tamen resistere usque ad vincula et usque ad mortem cum pleno suae voluntatis intrinseco dominio.

Prop. II. VOLUNTAS EST LIBERA ETIAM LIBERTATE A NECESSITATE (ibi II. D. XXV. n. 6. et alibi passim.).

Prob. « Agens naturale non potest per se esse causa contrariorum circa idem passum... Sed in potestate voluntatis nostrae est habere *nolle* et *velle,* quae sunt contraria respectu unius objecti » (ibi II.). Ergo voluntas non est agens naturale, seu necessarium, sed liberum. *Item* ea facultas vere libera est ex intrinseca sua ratione, cui convenit posse agere, vel non, agere contraria vel diversa pro libito, quamvis ad unum impellatur extrinsece, vel intrinsece alliciatur. Atqui taliter se habet voluntas humana, quae, teste experientia et conscientia, ita inter duo contraria et contradictoria eligere potest, sicut sibi placet, nonobstante quaquumque vi extrinseca et intrinseca allectiva. Ergo voluntas vere libera est a necessitate.

Praeterea quoties aliquid agimus quod est contra regulas morum deliberate, statim conscientiae stimulis angimur; contra, in pace sumus, si indeliberate id agimus. Neque id accidit ratione vilitatis actionis, nam imprimis non semper vilitas in similibus reperitur, et bene pudor naturalis a stimulis conscientiae distinguitur. *Item* haec veritas constat etiam ex eo, quia voluntas potest imperare inferioribus, in eaque dominium habet: multo magis ergo poterit regere et gubernare se, quia absurdum est superiorem posse in alios, quod super se non potest.

Denique comprobatur ex absurdis secus procedentibus: et imprimis auferretur moralitas actuum, ideoque distinctio inter bonum et malum morale, inter vitium et virtutem etc.; moralitas enim supponit libertatem: ea igitur sublata, corruit totum aedificium morale; imo et

sociale: ratio ultimi, quia societas legibus regitur: leges autem imponere non liberis, est *stultitia,* quia finis non obtinetur, et *crudelitas,* quia non liberi gravarentur. Neque dicatur homines adstringi poenis ad legem servandam, sicut taliter adstringuntur bruta; nam respondemus, hoc irrationabiliter dici, quia v. g. asinus sic regitur non ab alio asino, sed ab homine; si enim agitur de aequalibus, non datur correctio, vel datur inefficax: in casu jurgia dantur, in quibus qui fortior est, vincit. Relinquimus brevitatis causa reliquas absurditates, tanto magis quia patent (Recole Seraph. II. D. XXV. p. I. q. I. et Halensem II. p. q. LXXII.).

Objectiones.

Contra prop. I.am Argumentum non valet, quia etiam bruta saepius resistunt usque ad mortem potiusquam cedere.

Resp. Dist. Ex impetu irae et sine dominio suorum actuum, conc.; secus, neg. Bruta ita resistunt solum excessivo concupiscibilis et praecipue irascibilis impetu, quin tamen in sui moderationem dominium habeant: quod patet, quia si in minoribus se regere non valent, quanto magis in majoribus? Homo e contra praememorata saepius agit in pace et liber a concupiscentia. Caeterum notamus, quemadmodum bruta quamdam habent similitudinem cum actibus intellectivis hominis ratione sensitivae virtutis, similiter dicendum est de eorum appetitu sensitivo relate ad voluntatem.

Object. contra prop. II.am Voluntas in actibus suis saepe vincitur ab appetitu sensitivo. Ergo non est libera libertate indifferentiae.

Resp. Dist. antec. Quia *libere* cedit sensui, conc.; *necessario,* neg. et neg. cons. Voluntas si aliquando cedit, vel cedit quia sibi placet bonum sensibile, vel quia libere ea ponit a quibus inde profluit effectus naturaliter. In primo et altero casu non laeditur sua libertas: non in primo, ut patet: nec in secundo, quia ipsa libere volens occasionem, vult etiam implicite et secundum quid, vinci. Idem est dicendum si non removeat sensus ab objecto; effectus enim objecti in facultate non est in potestate voluntatis; ex consequenti neque causatio sensationis (Vide de hoc II. D. XIV. q. III. n. 6. et clarius in III. D. XVI. q. II. n. 15.).

Object. Homini est pugnandum contra sensum continuo in hypothesi de libertate; contra, in sententia fatalistarum. Atqui non est verisimile Deum voluisse condere creaturam secum continuo pugnantem. Ergo condidit non liberam.

Resp. Dist. min. Pugnantem totaliter, trans.; in parte et secundum quid, neg. Pugna in homine procedit, quia alia est dispositio in sensu, alia in voluntate: primam moderari oportet, non quidem ei denegando quemlibet motum, sed regendo ne limites legitimos transgrediatur: in hoc tamen non includitur totalis oppositio, ut patet: solum ergo haec in parte est in homine, neque est tanta ut Deum a creando homine retinere debuerit. Revera, opus optimum peragere, quod aliqualem pugnam continet, non est malum, sed bonum. Atqui ita est de homine. Ergo Deus ab eo creando nulla inconvenientia retinebatur. Minor demonstratur, quia bonum est ponere creaturam quae media sit inter bruta et spiritus puros: talis autem frui debet appetitu tum sensitivo, tum intellectivo diversam habitudinem habentibus (Vide II. D. XXIX. n. 3.).

Object. Si voluntas non movetur a malo, necessario movebitur a bono: a bono mota igitur non est libera.

Resp. Dist. antec. Quatenus si movetur, necessario sub aspectu boni eligit, conc.; quatenus necessario eligat, neg. Responsio patet ex dictis et clarior fiet ex dicendis (Vide interim n. D. xxxix. q. ii. n. 5.).

Inst. Voluntas arte magnetica et spiritistica potest ita moveri, ut etiam vigilans aliter facere nequeat; v. g. potest induci ad hoc vel illud flagitium, ad amorem vehementissimum erga alterum, ita ut nequeat quis se refraenare, et alia innumera. Atqui haec pugnant cum libertate. Ergo etc.

Resp. Dist. antec. Hi effectus praesupponunt statum abnormalem hominis, conc.; secus, neg. Ut recte id concipiatur, est sciendum nos loqui de libertate, dum homo humano modo se habet: non vero si ab hoc impeditur, ut in somno, in ebrietate perfecta et similibus. Dari autem impedimenta certum est; et poni videntur clare arte magnetica et spiritistica, qua homo in statu abnormali sistitur non conscius, nec dominus sui. Quod si eorum status aliquando non apparet extrinsecus alteratus, saltem notabiliter, respondemus: 1.° affectibus arte magnetica etc. inductis in casu hominem posse resistere vim sibi inferendo; vel 2.° actiones tantum extrinsecas violentiam pati, non vero actum voluntatis; sicut accidit vim patienti ab extrinseco et coacto exterius: moveri enim per coactionem ab homine, vel alio hujusmodi medio, praecipue diabolico, est accidentale; vel 3.° cum magnetizati non animadvertant suam conditionem, obediunt sicut hi qui mente abstracti sunt; vel 4.° aliquando status abnormalitas a certo puncto dependet, in quo ceteroquin sani, vere dementes apparent.

ARTICULUS V.

An voluntas necessario moveatur a suo fine vel objecto suo formali?

Specialius de hac materia peragimus (et idem est dicendum de articulo sequenti) quia thomistae et scotistae non conveniunt. Primi tuentur voluntatem non esse liberam quoad finem suum, nec quoad objectum perfectam felicitatem suam constituens, si *clare* videatur; sicut libera non est quoad bonum in genere. Scotistae e contra tuentur voluntatem nostram esse liberam etiam in praefatis et solum quamdam necessitatem ei tribuunt, ut dictum est superius, scilicet si vult, eligat semper objectum sub respectu boni, necesse est. Hanc doctrinam Doctor tradit I. D. I. q. IV. n. 13. et IV. D. XLIX. q. VI. n. 9. et q. X. n. 4.

Prop. VOLUNTAS LIBERA EST ETIAM QUOAD FINEM SUUM ET OBJECTUM EJUS FELICITATEM FORMALEM CONSTITUENS CLARE VISUM.

Prob. Principium elicitivum actus quod similiter perseverat in suo esse formali, similiter pariter tendit in suum objectum, si gradus excipiantur accidentales tendendi in idem. Atqui voluntas cum suis proprietatibus essentialiter eadem manet tum quando tendit in objectum clare visum, tum quando tendit in objectum obscure visum, sola adjecta accidentali differentia in gradu tensionis. Ergo quemadmodum libere tendit in finem et objectum obscure visum, similiter in idem tendit visum clare. Hinc si Deus sese videndum praeberet cuidam intellectui creato et inde hanc creaturam sibi ipsi relinqueret, sicut accidit Paulo,

nulla in ejus voluntate accideret mutatio; sed sicut prius libere in finem suum tendebat, ita postea, licet in gradu tensionis diversimode sit affecta: similiter ergo est dicendum in ipso actu visionis, quia voluntas eadem formaliter perseverat.

Praeterea finis clarior vel obscurior dependet a majori, vel minori approximatione finis vel objecti. Atqui « diversa approximatio passi ad agens non causat necessitatem, sed intensiorem actionem. » Quod adhuc declarari potest per hoc, quod homo, sive per gratiam gratis datam, sicut accidit plurimis Sanctis, sive per solum rationis lumen, sicut patuit in summis ingeniis, potest devenire gradatim ad absolutam certitudinem sui finis et objecti illum constituentis, quin tamen laedatur libertas. Idem dicendum in casu visionis, quia sola accidentalis diversitas obtinet (Vide et Seraph. II. D. XXV. p. II. q. II. Favet etiam II. D. VII. p. I. a. II. q. I. III.).

Objectio. Ergo beati in coelo poterunt non amare Deum et a fine suo deficere: quod est absurditatum maxima.

Resp. Neg. Tamen hoc non obstat libertati. Scilicet, quoniam beati in coelo non habent passiones et Deum clare vident qui est fons totius veritatis, pulchritudinis et felicitatis, vident etiam summam esse dementiam non amare, non contemplari et non frui tanto bono; ideoque moraliter saltem fieri nequit ut velint tanta felicitate se privare: ast ad id se libere resolvunt. Imo non plena foret eorum beatitudo, si libere in Deum non tenderent; tum quia amor secus non esset ab eis, sed a Deo fere totaliter, et ita non gauderent per hoc quod Deo responderent redamando in quantum voluntatis viribus liceret:

tum quia jucundius fruimur bono, cum scimus bonum libere arripi. Beati igitur in amando Deum liberi sunt a necessitate intrinseca et simul certitudinaliter numquam deficient a summo bono. Optima de potentia peccandi in beatis II. D. VII. n. 25. habet Doctor: « Dico quod aliud est loqui de posse peccare, aliud de potentia ad peccandum. Primum dicit ordinem ad actum difformem; secundum dicit rationem principii quo potest elici actus difformis. Primus ordo non est liberi arbitrii, nec aliquid ejus. » Secundus autem ordo « est per se libertatis arbitrii et potentia: reliquum vero non est ejus, unde liberum arbitrium, sed unde tale, scilicet defectivum. » Beatis igitur inest potentia ut haec est perfectio, non autem inest deficientia.

ARTICULUS VI.

De ultimo judicio practico.

Est thomistarum doctrina voluntatem nostram ita dependere ab ultimo judicio practico rationis, ut aliter per se eligere non possit. Vacant autem ultimum judicium illud quod ultimo efficitur ab intellectu et quo decernitur quid sit faciendum vel eligendum. Scotistae e contra tuentur quod licet voluntas praerequirat necessario actum intellectus, modo quo expositum est art. III. et cum vult rationabiliter et prudenter agere, dirigi debeat ratione, docent tamen voluntatem liberam omnino manere, etiam stante ultimo judicio practico, et posse eligere oppositum, sicut revera saepe accidit. Sit propositio:

Prop. VOLUNTAS NON DEPENDET NECESSARIO AB ULTIMO

JUDICIO PRACTICO INTELLECTUS. Est Doctoris II. D. XXV. n. 6. 22. 23. et alibi.

Prob. « Intellectus non potest determinare voluntatem indifferenter ad alterum contradictorium, puta hoc fore vel non fore, nisi de uno demonstrando et de altero paralogizando, sive sophistice syllogizando: ergo si illa contingentia, qua hoc potest fore, vel non fore, sit ab intellectu dictante sic propter conclusiones oppositas, secundum hoc a voluntate Dei vel a Deo nihil contingenter eveniret, quia ipse non paralogizat, nec decipitur... Item intellectus agit modo maxime naturali... ergo intellectus minime est causa indeterminata respectu alicujus effectus, sed determinata. »

Vel sic confice argumentum: pro quo *praenota* a thomistis ultimum judicium dici liberum, quia poterat ab intellectu fieri diversimode, cum agatur de contingentibus; v. g. si ego libere manduco in die veneris carnes, est quia agitur de actione contingenti et de qua pro utraque parte poterat intellectus judicare. Intellectus pro utraque parte non potest libere judicare, nisi in dubio: extra hoc semper judicat pro parte vera et certa: igitur ultimum judicium vel erit de dubiis, vel certis: si de dubiis, actus intellectus est valde imperfectus; neque est verisimile ab hujusmodi dependere actum nobilissimum libertatis. Si de certis, actum est de libertate, quia intellectus necessario judicat etiam de contingentibus, quia judicat de eo quod est actu; v. g. licet sit contingens manducare carnes die veneris, tamen si nulla sit causa excusans, intellectus necessario judicat, etiam suo ultimo judicio, non licere ea die vesci carnibus. Caeterum innumera sunt, in quibus non est contingentia et in quibus intellectus absolute sic judicat et non aliter;

et tamen aliter a judicio voluntas operatur; v. g. qui stimulis conscientiae anguntur, dum malum patrantur et resistunt intellectui accusanti; qui blasphemant in Spiritum Sanctum: qui vident meliora et tamen deteriora sequuntur.

Neque valet reponere: judicium sequitur naturam rerum; si res sunt contingentes, ergo etiam judicium. Nam respondetur, aliud esse judicium de rerum natura in se, aliud judicium de re in ordine ad voluntatis electionem. Quoad primum, intellectus *necessario* judicat de natura, ita ut si haec sit contingens, necessario judicat de contingentia, si secus, necessario aliter judicium pronunciat. Quoad alterum, intellectus relinquit liberam voluntatem solum in dubio; a quo certe repugnat deducere liberum. Aliud est igitur judicare de natura rerum et nostrarum actionum, aliud libere electionem facere: ad primum extenditur solus intellectus, ad alterum sola voluntas.

Instatur. Si voluntas ageret contra ultimum judicium intellectus, ageret sine fine. Atqui repugnat aliquid agere sine fine. Ergo et voluntatem etc.

Resp. Ageret sine fine rationali, conc.; sine ullo fine, neg. Finis enim et motivum electionis in eo est, quia voluntas est libera et habet in se potestatem eligendi sicut ei placuerit, juxta illud: sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas. Thomistae igitur videntur confundere vel notitiam necessariam ad actus voluntatis, vel resolutionem voluntatis ab intellectu cognitam, vel judicium tantum directivum pro volentibus prudenter agere, vel finem sibi a voluntate praestitutum in eligendo, cum ultimo judicio a quo necessario dependeat voluntas.

ARTICULUS VII.

De radice et causa libertatis.

Thomistae a scotistis dissentiunt etiam in determinanda *radice et causa libertatis:* primi enim eam reponunt in ratione; ex eo enim oriri faciunt libertatem, quia ratio de rebus diversimode judicare potest, ut dictum est in praecedenti articulo; connectitur enim haec quaestio cum superiori. Scotistae autem quemadmodum sunt contrarii ultimo judicio practico, ita et doctrinae reponenti radicem et causam libertatis in ratione: haec enim est a voluntate, cujus est affici intrinsece passione praefata. Solum remote ratio, vel melius anima rationalis taliter causa et radix dici potest.

Prop. Causa et radix libertatis non est ratio. Est Doctoris I. D. X. n. 10. et II. D. XXV. n. 22.

Prob. Radix passionis debet esse res, cujus est passio. Atqui libertas est voluntatis. Ergo eam intrinsece afficere debet, ab eaque profluere. *Item* « non sunt ejusdem potentiae activae oppositi modi agendi et maxime isti *naturaliter* et *libere,* qui primo distinguunt potentiam activam » (ibi). Atqui ratio agit naturaliter, voluntas libere. Ergo prima non potest esse causa et radix passionis alterius, seu libertatis (Vide et Seraphicum II. D. XXV. p. I. q. VI. et Halensem faventem II. p. q. LXXII. m. II. a. III. § II.).

Objectio. Libertas solum in rationalibus invenitur. Ergo ratio est libertatis radix et causa.

Resp. Dist. ant. Quatenus profluit una cum volontate a natura rationali, conc.; quatenus causa et radix ejus

sit ratio seu intellectus, neg. Res non indiget ampliori declaratione. Imo dato etiam quod esse voluntatis non immediate ab animae essentia procederet, sed ab intellectu immediate et mediate ab essentia, nihilominus quemadmodum alia foret formalitas intellectus et alia voluntatis, ita dicendum foret de passionibus eorum et de radice: sed libertas est passio voluntatis: ergo etc.

ARTICULUS VIII.

An voluntas sit intellectu perfectior?

Thomistae primatum intellectui tribuunt ponentes voluntatem secundo loco: nec mirum, si praeposita doctrina thomistica consideretur. Scotistae e contra primatum ipsi voluntati conferunt: quorum sententia sequenti propositione confirmatur.

Prop. Voluntas nobilior est intellectu (iv. D. vi. q. xi. n. 3. et D. xlix. q. iv.

Prob. Quod pro lubito aliis imperat, iisdem est superius et nobilius; tum quia dignius apparet, tum quia quodammodo actus horum dependent ab illo. Atqui ita est de voluntate relate ad caeteras potentias, non excluso intellectu; quia pro suo lubito, aut fere, ab illa actus eorum prohiberi possunt. Ergo his nobilior est. *Praeterea,* « illud est purius et perfectius, cujus corruptio est impurior et pejor: sed corruptio voluntatis est talis, quia malum velle per se malum est, non sic intelligere. » Ergo etc. Ex quo etiam sic liceat arguere: charitas vel amor Dei et studium virtutis est majus bonum, quam simpliciter cogitare Deum et virtutem: imo ipsa visio Dei inferior est dilectione et

fruitione a voluntate procedente, sicut studium virtutum: felicitas enim est summe nobilitans hominem; felicitas autem cum dilectione et fruitione coincidit.

Huic opinioni clarissime favet Seraphicus II. D. XVI. art. II. q. III. ad 3., ubi non reprobat propositionem quod voluntas est nobilissimum quod est in anima.

Objectio. Voluntas indiget intellectu ut agat: imo ipsi beati non fruerentur beatitudine, nisi praecederet intuitio Divinitatis. Ergo intellectu inferior est.

Resp. Dist. ant. Tamquam conditione *sine qua non,* conc.; tamquam facultate cui absolute subjiciatur, neg. Quoniam facultates sunt ad invicem ordinatae, reciproce dependent; sicut patuit supra (art. VII. Cap. V.) etiam de intellectu in ordine ad sensum: nec tamen per hoc intellectus sensui subjicitur. Ita et de voluntate dicas. Revera, conditio non est causativa: atqui intellectus nullimode causat voluntarium, cum se sola voluntas se determinet, resistens cuilibet inspirationi intellectus, si id velit. Contra accidit in intellectu respectu intellectionis, quando voluntas prohibeat.

Inst. Intellectus est omnium, voluntatis autem est solius boni: sed extensio major objecti praesupponit virtutem superiorem: ergo intellectus est voluntate nobilior.

Resp. Dist. Intellectus est entis in genere sub respectu veri, et voluntas item est entis, sub respectu boni, conc.; secus, neg. Recole dicta in art. II. Hic solum animadvertimus quod voluntas potest velle quidquid est perfectionis totius hominis; multo magis quae perficiunt intellectum. Modo igitur suo ejus objectum extenditur perinde ac objectum intellectus.

ARTICULUS IX.

De phrenologismo.

Phrenologismus in *exaggeratum* et *moderatum* dividitur. Moderatus in eo consistit quod ex signis quibusdam exterioribus configurationem corporis afficientibus, praecipue capitis, diversas hominum habitudines arguit tum physicas, tum morales: tuetur tamen haec signa esse aequivoca, exceptionem patientia, nec ita efficaciter influere in voluntatem, ut moderationem illius non sustineant.

Phrenologismus sic traditus non solum non evadit perniciosus, sed utilis esse potest, moralis et veritati consentaneus. Potest esse *verus*, quia anima, ratione suae unionis cum corpore, aliquid ab eo patitur et subjicitur quibusdam passionibus: « nam organa sensuum... possunt immutari et alterari... et ita posset organum corrumpi et laedi et per consequens possunt habere aliquam actionem quoad intellectionem quodammodo, quia si deordinetur sensus in actu suo, per consequens deordinatur intellectus, ut puta in phreneticis et lunaticis, in quibus est imaginatio confusa et etiam quoad hoc potest esse causa deordinationis in voluntate. Possunt enim appetitum sensitivum alterare, ut magis inclinetur ad hoc quam ad illud: et quia in viatore voluntas rationalis inclinatur ad prosequendum quod efficaciter appetitur ab appetitu sensitivo, ideo hoc modo inclinant voluntatem » (II. D. XIV. q. III. n. 6.):

Secundo, phrenologismus moderatus potest esse *mo-*

ralis, quia « in nullo... necessitatur absolute voluntas propter hoc, sed ex sua libertate potest contraire » (ibi). Tandem de *utilitate* ejus constat, quia cognoscens varias hominum inclinationes, melius regere inferiores potest, cum sit optimum quemlibet dirigere pro varietate dispositionum. Hujusmodi generis phrenologismus cultus est tum ab antiquis, tum a mediae aetatis doctoribus, tum denique a modernis doctissimis viris.

Ast hac ultima aetate Gall et Spurzheim ita phrenologismum deturparunt, ut ei innexuerint exitiales et perniciosos errores, tum ex parte metaphysicae, tum ex parte moralis. Ipsi igitur constituunt cerebrum principale subjectum facultatum; ex quo systema suum etiam *cranioscopiam* appellarunt. Verum dum facultates proprium organum in cerebro sibi vindicant, non eodem modo evolvuntur, sed quaedam magis et quaedam minus; quod manifestatur per extrinsecas *praetuberantias* designatas ab iisdem tamquam *sedes* et *organum* facultatum. Vacantur autem ab iis facultates propensiones in objecta; quae in primarias et secundarias dividuntur: *primariae* appellantur inclinationes hominum excessivae et motus vel conatus appetitivae, vel cognitivae potentiae in objectum suum; v. g. propensio ad furtum, ad iram, ad poesim, mathesim, pietatem etc. etc.: dicuntur vero *secundariae* quae ab aliis philosophis facultatum nomine designantur; v. g. intellectus, voluntas etc. Hae enim a phrenologis considerantur tamquam affectiones primariarum, quibus necessario subjiciuntur.

Prop. PHRENOLOGISMUS CONTRADICIT EXPERIENTIAE ET AD EXITIALES DUCIT ERRORES.

Prob. I. pars. Systema in exterioribus signis fun-

datum non a priori, sed a posteriori procedere debet ut firmetur. Atqui facta exteriora contradicunt phrenologorum assertioni. Ergo systema phrenologismi falsum est. Minor constat ex eo, quia saepe signa in exterioribus inventa contrariam prorsus dispositionem continebant; sic. v. g. in cranio celeberrimi Laplacei inventum fuit organum stupiditatis; in calvaria Fieschii homicidae famosi pro organo homicidii inventum est organum benevolentiae: in capite Lacenairei latronis inventum est organum theosophiae, et ita de aliis.

Secundo, experientia item compertum est quod ad laesionem exterioris praetuberantiae, saepe non laeditur intrinsece facultas; et viceversa, potest laedi facultas intrinseca, nec tamen alteratur vel minime praetuberantia: cujus ratio est quia inter praetuberantias et cerebrum sunt meningae, quae prohibent quominus inter ea sit communio, saltem ita connexa, ut volunt phrenologi.

Praeterea quare in quibusdam hominibus, manentibus iisdem praetuberantiis, inclinationes modificantur, imo et extinguuntur, et in aliis praetuberantiis carentibus efficitur habitus praetuberantiis absentibus consentaneus? Quare homines metu carceris, vel alterius poenae sese refraenant moderando passiones, filios educant, servos corrigunt et caetera faciunt, quae prorsus evertunt phrenologismi systema?

Prob. II. pars. Phrenologi vocant secundarias facultates intellectrices et appetitivas, idest intellectum et voluntatem etc. Atqui hoc est evertere totaliter metaphysicam universae humanitatis: quod cum sit falsum, falsa etiam theoria phrenologismi est dicenda. *Item* si intellectus et voluntas facultates secundariae et quasi modi-

ficativae sunt, nos solum secundario sumus rationales et e contra primario vel homicidae, vel fures, vel poetae etc.: quod a sana mente respuitur: et multo magis respuitur multiplicatio facultatum in nostra doctrina principalium, pro multiplicatione facultatum in phrenologismo primariarum. Ratio quia unus intellectus et una voluntas est sufficiens in unico individuo ad intelligendum et volendum.

Nihil dicimus de destructione totali libertatis ab hoc errore naturaliter procedente: per hunc enim etiam flagitiosissimi viri excusantur et in aequali conditione ponuntur cum viris rectissimis et sanctissimis. Denique phrenologismus ducit in purum, putumque sensismum et materialismum: revera, intellectus et voluntas, quae sunt inorganicae et spirituales, reducuntur ad conditionem modificandi simpliciter operativas organicas: atqui modificativum repugnat esse potioris conditionis moderato et affecto: ergo intellectus et voluntas in sententia adversariorum erit vel ipsum organum, vel aliqua vis organica, vel ad summum quid redolens solum substantiam in omnibus et per omnia a corpore dependentem. Non mirum ergo si sani philosophi a phrenologismo deducant omnia absurda quae a fatalismo, a sensismo et materialismo profluunt.

CAPUT VIII.

De criteriis.

Quia criteria respiciunt vim facultatum, ideo tractatus de illis legitime post tractatum de facultatibus cognitivis ponitur. Quidquid igitur in praesenti tractatu continetur,

ordinatur ad firmandam vim facultatum nostrarum relate ad suum objectum et mediorum quibus hae utuntur ad veritatem arripiendam, sive agatur de sensitivis, sive de intellectivis.

ARTICULUS I.

De variis mentis statibus relate ad veritatem.

Quod mens non similiter se habeat relate ad veritates omnes, vel ad omnia objecta, ita certum est, ut nonnisi a sceptico in dubium revocari possit: quilibet enim in se experitur aliter ferri in faciliora et quae continuo cadunt sub sensus, aliter in difficiliora et quae a sensu sunt remota, nec jam bene percepta, vel ullimode apprehensa sunt.

Sciendum itaque est mentem in his statibus reperiri posse: vel rem prorsus ignorat, vel omnino et certitudinaliter apprehendit, vel de ea dubitat, vel opinionem habet, vel concipit rem diversimode a natura sua: nulla alia rationalis hypothesis fingi potest, quae non includatur in aliqua ex praefatis. Si primum, mens dicitur esse in statu *ignorantiae;* si secundum, dicitur esse in statu *certitudinis* et *veritatis;* si tertium, in statu *dubitationis;* si quartum, in statu *opinionis;* si quintum tandem, dicitur esse in statu *falsitatis* vel *erroris.* Quorum notiones ex ordine tradimus.

Ignorantia dicitur ille mentis nostrae status, quo ipsa caret rei notitia; v. g. agricola dicitur ignorare theologiam, quia haec eum prorsus latet. Tres a Doctore I. *Metaph.* q. IV. n. 19. hujus gradus assignantur, qui sunt « ignorantia negationis, quando nec termini ap-

prehenduntur, et ignorantia dispositionis, quando scilicet oppositum creditur, et una ignorantia, quando neutro modo de conclusione opinatur, terminis tamen apprehensis et propositione formata. » Exemplum primi gradus habetur in eo, qui ne audivit quidem nominare mathesim. Exemplum secundi habetur in antiquis relate ad scientiam astronomicam Ptolemei. Exemplum tertii habetur in adolescente qui principia et notiones et propositiones apprehendit ad solutionem quaestionis, sed non applicat, vel non noscit nexum cum conclusione.

Ignorantiae opponitur e diametro SCIENTIA, quae sita est in notione rei sicuti est in seipsa. Has docet Doctor IV. *Metaph.* q. III. n. 3. in eodem subjecto de eodem simul esse non posse, quia idem repugnat simul esse et non esse.

DUBIUM est ille mentis status, quo nec ad assensum, nec ad dissensum fertur, ita ut mens sit anceps inter utramque partem. Dividitur in *positivum* et *negativum*: dicitur positivum si pro utraque parte habentur momenta aequalis ponderis, aut fere; si vero haec momenta desint, dicitur negativum.

Dubio opponitur CERTITUDO, qua mens adhaeret uni parti absque ulla formidine alterius. Haec vera, vel falsa esse potest secundum quod est veritati consentanea, vel e contra. In certitudine vera tria requiruntur; idest, veritas in re, adhaesio firma intellectus et denique motivum impellens intellectum ad assensum; quod potest esse etiam extrinsecum, ut patet in fide. De certitudine relate ad dubium dici potest quod supra de scientia et ignorantia est additum, idest non posse simul consistere in eodem de eodem (I. D. VIII. q. III. n. 6.).

Certitudo alia est *metaphysica,* alia *physica,* alia *moralis.* Prima fundatur in rerum essentiis, secunda in legibus naturae, tertia in testimonio aliorum. Ordine *dignitatis* primum locum occupat metaphysica, cujus oppositum de se repugnat: secundum physica, cujus oppositum repugnat non absolute, sed spectato naturae cursu: tertium occupat moralis, quae non semel subjicitur errori ob inconstantiam et defectibilitatem hominis.

Opinio « adhaeret uni parti contradictionis cum formidine alterius » (iii. D. xxiii. n. 5.). Differt a dubio, quia in hoc assensus suspenditur; contra, in opinione datur: differt a certitudine et scientia, quia in his non timet mens oppositum; contra, in opinione. Hinc falso Genuensis (*Log.* l. 3. c. 2.) asserit certitudinem esse meram accumulationem opinionum.

Opinio fundamentum habet in *probabilitate,* cujus plures sunt gradus: quia vel est vix opinio, et in casu potius *suspicio,* quam opinio foret dicenda, vel est sufficienter suffulta rationibus, et sic dicitur *vere probabilis* in se, vel aeque, aut magis minusve probabilis relate ad oppositam, pro numero et pondere rationum et auctoritatum; unde est vel intrinseca, vel extrinseca.

Opiniones contrarias Doctor animadvertit non posse de eodem in eodem simul haberi; quia cum opposita destruantur ad invicem, si adhaeremus uni, non adhaeremus contrariae (iv. *Metaph.* q. iii. n. 3.).

Formido in judicio accedit opinioni et habetur quando mens amplectitur aliquod cum timore falsitatis, ut accidit quando credimus saepe mentienti.

Tandem error est adhaesio uni parti diversimode se habenti a veritate rei. Error magis elucescit a defini-

tione veritatis, quae sic traditur: VERITAS est adaequatio rei et intellectus. Dividitur veritas in *logicam, metaphysicam* et *moralem*. Dicitur logica convenientia cum nostro intellectu: dicitur metaphysica convenientia rei cum intellectu a quo producitur, seu cum divinis exemplaribus: dicitur moralis convenientia vocum cum ideis loquentis. Error ergo definitur: inconvenientia intellectus et rei. Quoniam autem res non possunt non respondere divinis exemplaribus, ideo non datur falsitas metaphysica, sed sola logica et moralis (VI. *Metaph.* q. III. n. 5. 6. 7.).

Halensis I. p. q. XVI. m. I. distinguit triplicem falsitatem, scilicet, rei, cognitionis et enunciationis. Prima non reperitur in ente, prout est ens, sed in tali enti relate ad aliud ens, v. g. *homo pictus*, qui dicitur *falsus* homo: secunda sita est in inadaequatione mentis nostrae cum rebus: tertia in inconvenientia signi cum conceptibus.

ARTICULUS II.

De certitudinis existentia.

Certitudinis existentia est fundamentum tractatus de criteriis. Inquirimus ergo an a nobis certitudinaliter aliquid sciri possit?

Prop. NOS NON PAUCA CERTITUDINALITER SCIMUS. Est Doctoris. I. D. III. q. IV. n. 9.

Prob. Et imprimis de internis. Nos affici passionibus intrinsecis, adeo certum est, ut secus dubitandum foret de propria existentia: imo ipsa dubitatio, si occurrat, aliquid certum praesefert; ex cujus certitudine inducimur ad deponendum dubium (n. 10.).

Secundo probatur de externis, seu de cognitis per experientiam; in quibus licet non habeatur cognitio de omnibus, sed de pluribus, tamen expertus potest infallibiliter esse certus res et leges earum generales ita se habere et non aliter; v. g. quod ignis comburit, lapis descendit deorsum etc. etc. Et tanta id pollet evidentia, ut ex hujus negatione non immerito deduci posset dubitatio de ipsis internis; quia si verum est quod non datur effectus sine causa et causa hujusmodi negatur sicut sensibus apparet, pronum foret denegare affectiones etiam internas causatas ab exterioribus.

Tertio de cognitis per rationem probatur idem, quia per rationem res cognoscuntur scientifice: atqui de existentia scientiarum nullus sanus dubitat: ergo etc. Caeterum quaelibet facultas suum objectum naturaliter habet, ad quod *de se* inclinatur per vim sibi intrinsecam.

In qualibet certitudine quatuor gradus admitti possunt ex I. *Metaph.* q. IV. n. 19.; nam vel possumus esse certi tantum de re *quia est* et id ex fide aliorum; vel *quia est* simplici experientia; vel certi sumus *de principiis universalibus* habitis vel multiplici experimento vel immediata visione; vel tandem *educendo* ex principiis conclusiones; quod est proprie scire.

ARTICULUS III.

De scepticismo.

Scepticismus jure dicitur laedere certitudinem, ejusque criteria, quia tradit mentem nostram numquam posse assequi in suis operationibus certitudinem. Hujus syste-

matis defensores in duas classes dividuntur: quidam enim directe conclusionem praefatam impetunt: alii autem ex principiis positis de alia re coguntur labi in scepticismum.

Inter veteres primus scepticismum methodice induxit Pyrrho; qui cum posuerit felicitatem hominis in assequutione philosophiae, et simul videns sapientes post Socratem, Platonem et Aristotelem in varias abiisse sententias (quae dissentio opinionum impedimento scientiae, ideoque felicitati erat), opinatus est modum unice accommodatum ad felicitatem habendam esse *retentionem assensus,* idest, considerandas res esse solum ex ea parte qua nos afficiunt, quin nitamur reperire essentias et alia occulta sensibus, cum ab eo reputetur id opus impossibile: quoad vitam autem eam ducendam esse ad impulsum naturae et secundum legum dispositiones.

Scepticismo plus minusve inter antiquos addicti fuerunt hi academici qui, duce Arcesilao et Carneade, tuentur nos posse solum de rebus habere opinionem, minime vero certitudinem; et illius varios gradus enumerant. Item scepticismo accedebat ea secta medicorum qui ducem suum laudant Sextum Empiricum et docebant in morbis curandis in sola factorum consideratione sistendum esse, quin causa inquirenda sit.

Recenti aetate non desunt, qui scepticismo favent; ut Michael Montanus, Franciscus Sanctius, Foucherius, Petrus Bayleus, David Humius et alii: hi ut destruerent vel labefactarent Religionis Christianae dogmata, omnes cavillationes invexerunt dubitationem inducentes non solum in dogmaticis, sed etiam in philosophicis. Nec audax est qui scepticis adstipulet Huetium et De Lamennais, qui tradebant nobis nihil certi superesse, si excipias quae

traditione et consensu hominum habentur. Tandem inter scepticos recensendi sunt transcendentales germanici, dum volunt a puro subjectivismo originem nostrae cognitionis explicare; ex quo coguntur dubitationem universalem inducere, saltem de exterioribus (Vide C. vi. art. v.).

Confutatio tradi potest generalis, vel particularis, prout vel refutatur scepticismus in genere et universaliter negans quamlibet certitudinem notionibus nostris, vel in particulari pro particulari modo quo variae sententiae in parte vel indirecte dubium inducunt. Prima confutatio hic; altera in sequenti articulo.

Prop. Scepticismus pyrrhonianus est contradictio manifesta et innumeris absurditatibus scatet (Vide i. D. iii. q. iv. n. 7. etc.).

Prob. Contradictio manifesta habetur ubi pro certo sumitur aliquid, eo ipso quod dubium vult induci. Atqui ita in scepticismo accidit: nam sceptici pro certo sumunt nos esse in dubio, non posse assequi certitudinem, conficiunt argumenta ad suum intentum; quod non facerent, nisi certo scirent argumento inesse vim probandi et talibus terminis certitudinaliter inesse hanc vel illam significationem et simul adesse spem inducendi in suum sensum adversarios. *Item* sceptici ponunt quaedam principia quibus cognitio et voluntas dirigi debent in suis operationibus; principia autem non movent et dirigunt nisi sint firma et certa; item directio voluntatis praeter certitudinem principiorum supponit certo etiam libertatem. Si vis alia argumenta, desume ex praecedenti articulo.

Caeterum sceptici hi potius verberibus quam verbis forent confutandi.

Objectiones.

Object. I. Ubi est diversitas opinionum, ibi nulla certitudo reperitur. Atqui nulla videtur esse sententia tam absurda, quae inter philosophos non habuerit suos patronos, et e contra nulla est veritas, quae ab iisdem non sit impetita. Ergo nihil certi haberi potest.

Resp. Dist. maj. Ubi est diversitas cum solido fundamento ex utraque parte, conc.; secus, neg. Dist. item min., et id accidit aliquando cum fundamento, conc.; semper et in omnibus, subdist.: ex parte virorum irrationabili impetu ductorum, conc.; ex parte etiam virorum legitimo titulo sapientis nomen sibi usurpantium, neg. et neg. cons. Non est equidem negandum quod ab adversariis asseritur, cum id plus quam satis in ipsa scepticismi expositione allata superius pateat. Ast irrationabiliter inde inducitur scepticismus, cum multoties philosophi multa dixerint non ex convinctione, sed ex libidine disputandi, vel alio quopiam illegitimo motivo. Certissima enim sunt cuiquumque ratione utenti prima principia et quae educuntur immediate, vel mediate ab eis: certa sunt principia physica experientia et bona inductione comparata: certa sunt quae in scientiis generaliter traduntur, praecipue in mathesi et alia et alia.

Inst. Non solum sapientes discrepant in multis, imo fere in omnibus, sed etiam populi, qui nulla ex memoratis rationibus moventur ad asserendum sic et non aliter.

Resp. Dist. Populi dissentiunt in conclusionibus mediatis, praecipue in his quae longiorem exigunt argumentationem, conc.; in omnibus, etiam in principiis, neg.

Object. II. Cognitio est affectio subjectiva. Atqui subjectivum non potest referre objectum extrinsecum. Ergo de extrinsecis dubii sumus.

Resp. Dist. maj. Cognitio est quid subjectivum considerata ut affectio, conc.; ut est repraesentativa rei intellectae, neg. Contradistincta minori, neg. cons. Cognitio enim dicitur apprehensio rei: ergo non se solam refert, sed etiam rem.

ARTICULUS IV.

De scepticismo in particulari.

Cuncti particulares modi scepticismi, ut dictum est art. III., vel ita se habent ut directe principia tueantur inducentia in dubium; v. g. si pro certo sumatur nos non posse ad certitudinem devenire, vel solum indirecte, idest ponentes quaedam principia, ex quibus rigorose arguendo inducitur dubium. Primo modo traditur ab his academicis, qui sequuti sunt Arcesilaum et Carneadem, de quibus in superiori articulo: secundo modo a Kantio et transcendentalibus et ab aliis recentibus, de quibus ibidem. Quibus etiam adjungi potest Cartesius ratione sui dubii universalis, a quo initium nostrae cognitionis sumendum esse tradit (Vide Log. Maj. C. VIII. art. III.); et De Lamennais, de quo supra diximus. Horum sententiae sequentibus propositionibus confutantur.

Prop. I. NOS NON SOLUM OPINIONEM HABERE DE REBUS POSSUMUS, SED ETIAM SCIENTIAM SEU NOTITIAM CERTAM ET ABSOLUTAM. Est Doctoris ibidem.

Prob. Ea dicitur notio absoluta, quae aliter esse non

potest. Atqui multae in nobis habentur notiones quae aliter se habere non possunt. Ergo etc. Minor patet ex principiis, ex notionibus pluribus tum metaphysicis, tum mathematicis et ex aliis sexcentis, quae nonnisi ab insipiente certissima esse negari possunt. *Item* scientia est notitia rei per causas; causae autem respiciunt essentiam; essentiae autem ita absolutae et immutabiles sunt, ut non possit cogitari in eis mutatio absque earum destructione. Atqui quod tale est et ut tale a nobis cognoscitur, nonnisi certum et absolutum dici potest. Ergo nos non solum habere possumus de rebus opinionem, sed etiam scientiam.

Prop. II. IDEAE NOSTRAE SUNT CERTITUDINALITER OBJECTIVAE EX INFLUXU RERUM VEL OBJECTORUM. Est contra Kantium (Vide I. D. III. q. VII. et VIII.).

Prob. Ad objectivitatem cognitionis requiritur ut res tales sint, quales a mente repraesentantur: ad quod nihil aliud requiritur nisi activitas potentiae et objecti: si enim objectum ad sui notitiam praebendam agat in potentiam, a qua ejus influxus recipitur, necessario accidit ut objectum taliter repraesentetur a mente, quale est in se. Atqui objectum et potentia ita ordinantur ad agendum in cognitione. Ergo in hoc ideae nostrae evadunt certitudinaliter objectivae. Minor probatur in primis ex parte potentiae: cuilibet enim patet potentiam dicere ordinem ad cognitionem, ideoque ad apprehendendum objectum prout est in se: secundo probatur ex parte objecti; objectum enim non cognoscitur nisi revera afficiat sensum et per sensus notitia ejus transmittatur ad intellectum: quemadmodum autem naturale est homini sentire impressiones objectorum realiter et objective, quia ad has naturaliter

objecta ordinantur, ita naturale est eidem cognoscere intellective et objective res, cum cognitio sensitiva in nobis ordinetur ad intellectivam. *Breviter* unus est homo qui simul sentit et intelligit: si realis et objectiva est sensatio, realis et objectiva debet esse etiam intellectio. Atqui sensatio est obiectiva, quia ex reali influxu objecti, qui si desit, deest etiam sensus operatio. Ergo et intellectio. Caeterum qua ratione statim, vel eodem instanti quo fit sensatio, fit generatim et intellectio? Nonne ex influxu objecti? Quare denegantes objectivitatem cognitionis nostrae, labi debent in scepticismum; et eodem jure quo ipsi blaterant nobis tantum videri agere objectum in intellectum, eadem ratione possumus affirmare nobis tantum videri idem objectum agere in sensum. Et quoniam sine causa non datur effectus, et objectum revera est concausa, negare licebit etiam sensationum existentiam et sic scepticismus purus inducitur.

Object. Objectivitas cognitionum defendi potest arguendo ex principiis subjectivis; v. g. natura non decipit, ideoque si est sensatio in me, est etiam objectum respondens: vel sic; mihi est idea boni, amoris etc.: ergo extra me debent esse alii mihi similes, ideo mundus etc... et sic possum devenire ad Deum, sine quo non concipitur idea legis obligantis etc.

Resp. Esse pure fictitium invectum hoc adversariorum et quemadmodum gratis asseritur, similiter gratis negatur; tanto magis quod falso fundamento innititur de impossibilitate influxus realis objecti in cognitionem nostram; cujus veritas superius demonstrata est.

Prop. III. Dubium cartesianum scepticismo nimis favet.

Prob. Favetur scepticismo quotiesquumque dubium inducitur quoad certa. Atqui ita accidit in sententia Cartesii: multa enim vel a prima aetate ita certa sunt, ut nullum rationale dubium exurgat de eis; v. g. de principiis et de habitis per experientiam: quapropter irrationabiliter de his dubium inducitur et mens cogeretur denegare suae virtuti quodlibet motivum impellens ad certitudinem etiam quoad illud: *cogito, ergo sum.*

Neque patrocinatur causae Cartesii factum quod aliquando quae tamquam vera habita sunt, postea falsa detecta fuerunt; nam factum est singulare et de singulari non potest inductio fieri de omnibus. Insuper quot falsa inveniuntur in discipulis Cartesii, licet inceperint a solutione dubii de suipsius existentia? Ratio igitur erroris non est derivanda ab insolutione dubii praedicti, sed ab aliis causis, de quibus in fine articuli.

Contra De Lamennais asserentem nos nihil certi posse scire nisi ex sensu communi hominum, adnotamus: *Primo,* quomodo inquiri potest sensus generis humani absque ullo principio certo? nam omnes gentes et omnes aetates in eo convenire deberent.

Secundo, in quibus reperitur hic consensus? Nam philosophi de omnibus dubitarunt, et vix ulla reperitur schola philosophorum, quae errorem aliquem non defenderit. Vulgus autem facillime decipitur, et praecipue in moralibus et religiosis rebus etiam magni momenti deceptionem passus est.

Tertio, mea existentia est mihi fundamentum certitudinis. Sed haec non habetur primo ex sensu communi. Ergo in hoc systemate certitudo omnino labitur. Caeterum sensus communis tenet et tenuit semper nos scien-

tiam multarum rerum posse acquirere: ex quo institutio disciplinarum ubique inducta reperitur.

Tandem nonne sic deprimitur admodum ratio humana? Ipsa enim etsi absque divina revelatione in errorem saepius labatur, nihilominus multa addiscit et multa detegit, ut videre est praecipue in profectu continuo scientiarum naturalium, in quibus abest consensus a De Lamennais requisitus.

Mens nostra, ut constat, saepius decipitur in investigatione veritatis; et id saepius accidit non solum si negligat media necessaria, sed etiam si diligenter se gerat. Inquirere ergo hic liceat, *undenam deceptio oriatur?* Prima causa deceptionis, ut innuitur a Doctore II. *Metaph.* q. III. n. 26., est *limitatio et debilitas mentis nostrae:* per primam vires ejus coarctantur et sic non ei conceditur assequi semper veritatem: per secundam deteriores hae vires fiunt saltem in quibusdam circumstantiis, et sic deficiunt a recto.

Secunda causa est *fuga laboris,* quando scilicet homo potiusquam omni sollicitudine vacare studio, negligenter agit.

Tertia causa est *praecipitatio in ferendis judiciis:* nam veritas paullatim manifesta fit; ideoque cum ponderatione est procedendum in ejus investigatione.

Quarta causa est *educatio non recta,* per quam a principio imbibitur quis praejudicatis opinionibus: hae namque difficulter inde dimoveri possunt et sic animus perseverat in illis et ex illis suas deducit consentaneas opiniones.

Quinta causa sunt *pravae affectiones:* hae siquidem excaecant mentem, vel saltem ita alterant, ut difficulter

ei concedant recte judicia sua condere diversimode ab inclinationibus passionis.

Sexta tandem causa est *praeoccupatio,* seu quaedam ferme inclinatio naturalis, seu impotentia de genere qualitatis, impellens contra amorem veritatis. Vide *Met. Text.* l. XII. s. 2. c. 4., ibid. l. III. s. I. c. I. n. 3., ubi et modus fugiendi errorem traditur.

ARTICULUS V.

De criteriis in genere.

Vocantur CRITERIA ea media vel instrumenta, quibus nos assequimur certitudinem veritatis. Criteria multiplicia sunt, ideoque multipliciter dividuntur: et imprimis in criteria *externa* et *interna:* dicuntur externa ea quae extra nos sunt: si intra nos maneant, dicuntur interna.

Interna pariter dividuntur et tot sunt, quot facultates cognitivae, sive sensiles, sive intellectivae; scilicet *quinque sensus externi* et *sensus interni,* quibus existentiam rerum sensilium apprehendimus et sensitivam earum cognitionem comparamus; *conscientia* qua existentiam nostri, nostrarumque operationum apprehendimus; *intellectus* et *ratio* quibus principia et conclusiones et vim argumentationis percipimus; tandem *memoria* qua praeteritas cognitiones revocamus.

Externa item criteria multipliciter dividuntur, idest in *auctoritatem* qua credimus aliis testantibus rem vel factum; in *historiam, traditionem* et *monumenta,* quibus nobis transmittuntur facta quae ante nos acciderunt; in *sensum communem,* quo manifestatur quid generaliter ho-

mines sentiant vel opinentur circa aliquam veritatem; et tandem in *evidentiam*, qua objectum afficitur ut menti manifestetur. De quibus omnibus in particulari agendum est, ut magis ac magis scepticismus et subjectivismus dispareant ex castris philosophiae.

Nota tamen cum memoraverimus criteria *externa*, nos non agere de eis quasi nullam habeant relationem ad interna, ab eisque nullimode dependeant; nam et ipsa suam firmitatem desumunt ab internis, praecipue a ratione: neque enim nobis licet credere statim et inconsulto his quae praebentur per criteria externa, sed quasdam regulas observamus ut vera a falsis secernamus: quod certe obtineri non potest nisi ratione. Regulae servandae tradentur cum in particulari agemus de his criteriis.

Etiam *notare* fas est de facultatibus hic agi non ut cognoscamus earum naturam et rationem agendi, de quibus alibi dictum est; sed ut videamus quaenam vis eis insit ad praebendam nobis certitudinem; sub quo respectu, ut dictum est, *criteria* appellantur.

Quoniam criteria interna sunt fundamentum criteriorum externorum, prius de illis agimus, incipientes a criterio sensuum.

ARTICULUS VI.

De criterio sensuum.

Criterium sensuum dicitur vis quae inest sensibus ad nobis praebendam certitudinem de rebus sensibilibus ab his apprehensis. Sententia defendens objectivitatem sen-

sationum vocatur *realismus naturalis,* qui defenditur ab Aristotele et scholasticis.

Opponitur huic sententiae *idealismus* et *realismus hypotheticus.* Primus dividitur in subjectivum et objectivum: dicitur *subjectivus* qui docet perceptiones sensiles oriri ex unica activitate animae, ideoque eas non innuere existentiam mundi exterioris; dicitur *objectivus* qui docet sensationes produci non ab objecto, sed a quadam causa extrinseca, quae est Deus. Realismus hypotheticus docet nos in rerum sensilium existentiae notionem venire ratiocinatione, idest ex effectibus arguendo causam extrinsecam. Idealismus subjectivus defenditur a scepticis: idealismus objectivus a Berkeleio (*Tract. de princ. cogn. hum.*): realismus hypotheticus a Cousinio (*Cours d'hist.* etc. leç. XIX., *Œuvr.* t. I.).

Non insistimus autem in particulari confutatione idealismi et realismi hypothetici, tum quia jam multa superius dicta sunt contra illos, tum quia ex rationibus afferendis pro realismo naturali, facile est argumenta depromere pro illorum confutatione. Intentio nostra igitur tota dirigitur ad confirmationem *realismi naturalis.* Pro qua revoca quid et quotuplex sit objectum sensus (Vide C. IV. art. VI.).

Prop. I. SENSUS CIRCA SENSILE PROPRIUM NON DECIPIUNTUR. Est Doctoris I. D. III. q. IV. n. 6. 10.

Prob. Supposita proportione objecti ad sensum, debita praesentia, vel distantia, rectitudine in organo et caeteris requisitis naturaliter ad sensationem, non potest cogitari deceptio in sensu circa proprium objectum, nisi ex imbecillitate facultatis parta ab imperfectione Auctoris earum. Atqui hoc affirmare repugnat; Deus enim omnia

recte effecit, et efficaciter intentum finem assequitur; ideoque et natura. Ergo sensus circa sensile proprium non decipiuntur. *Item* omne perfectibile naturaliter appetit id per quod perficitur; appetitio talis autem non est frustranea; secus natura et Deus deciperent. Atqui sensus per objectum proprium perficiuntur, quia operando perfectionem novam possident et notitia novi objecti ornantur. Ergo circa ipsum non decipiuntur: ideoque statim ac objectum est legitime praesens et sensus bene dispositus, fit illius objecti apprehensio vera et certa.

Objectiones facillime ex dictis contra scepticismum et ex animadversionibus superius positis solvuntur; ideoque abstinemus a solutione directa earum. Solum *notamus* pro recta intellectione Doctoris, eum dum ibidem n. 24. ait non esse expectandam a sensibus sinceram veritatem, loqui de veritate formali, non vero in genere, seu de sinceritate sensationum in genere.

Quod diximus de objecto proprio naturali, dicendum similiter est de effectibus sensibilibus supernaturalibus; quia supernaturalitas respicit productionem eorum, non vero influxum effectus in sensus, v. g. si mortuus resurgat, est effectus supernaturalis; quod vero resuscitatus videatur, est effectus naturalis, ideoque naturaliter fit (Vide IV. D. X. q. IX. n. 11. *Paris.*).

Prop. II. Etiam relate ad objectum commune sensus non decipiuntur simul concurrendo ad illius cognitionem, praecipue directi a ratione. Est Doctoris ibidem I. n. 11.

Propositio sic est intelligenda: quoniam sensile commune non afficit *primo* sensus, potest accidere ut relatum tantum ad unum sensum, non plene percipiatur sicut est

in se; v. g. statuae magnitudo in distanti: tunc autem homo ne decipiatur in parte (nam in visione statuae in genere non accidit deceptio) debet aliis sensibus et praecipue ratione uti, ut simul cum sensu directe percipiente objectum, debite fiat perceptio; v. g. in casu statuae, debet accedere ad eam, manibusque contrectare; relate ad solem, debet mente arguere non esse ita parvum sicut apparet ratione distantiae etc.

Prob. Sensus tunc dicuntur simul concurrere, quando ita se adjuvant, ut quilibet percipiat quod certitudinaliter apprehendere potest, conferendum inde quasi in commune a ratione, ut justum judicium inde feratur. Atqui in hujusmodi perceptionibus non est verisimilis deceptio. Ergo sensus circa sensibile commune simul concurrendo non decipiuntur. Optime de hac re Doctor ibidem: « Si..... diversi sensus habent diversa judicia de aliquo viso extra, puta visus dicit baculum esse fractum, cujus pars est in aqua et pars in aere; et tactus potest experiri contrarium: visus etiam semper dicit solem esse quantitatis minoris quam est et omne visum a remotis esse minus quam sit; in talibus est certitudo quid verum sit et quis sensus erret, per propositionem quiescentem in anima certiorem omni judicio sensus et per actus plurium sensuum concurrentes; ita quod semper aliqua propositio rectificat intellectum de actibus sensus, quis sit verus et quis fallat; in qua propositione intellectus non dependet a sensu sicut a causa, sed sicut ab occasione. Exemplum, intellectus habet hanc propositionem quiescentem; nullum durius frangitur ad tactum alicujus mollis sibi cedentis. Haec est ita per se nota ex terminis, quod etiamsi essent accepti a sensibus errantibus, non potest intellectus dubi-

tare de illa propositione; imo oppositum includit contradictionem, scilicet quod baculus sit durior aqua et quod aqua sibi cedit; hoc dicit uterque sensus tam visus quam tactus; sequitur igitur quod baculus non est fractus, sicut sensus visus judicat ipsum fractum, et ita quis sensus errat et quis non circa fracturam baculi intellectus judicat per certius omni actu sensus etc. »

Verum haec rectificatio a brutis fieri non potest, et pro recto judicio in illis requiritur remotio obstaculi et debita approximatio.

Conclusio. Sensus ergo nostri nec circa sensile proprium, nec circa sensile commune debite circumstantiati decipiuntur.

Imo Doctor ibidem n. 10. docet, licet defectus accidat in sensu, eum tamen quodammodo dicere veritatem, quia revera aliqua habentur quae ita sensum modificantur. « Licet enim, ait, non sit certitudo quod videam album extra positum, vel in tali subjecto, vel tali distantia, quia potest fieri illusio in medio, vel in organo et multis aliis viis: tamen certitudo est quod video, etiamsi illusio fiat in organo: » id enim supponit ens causans illusionem; quae ideo solum secundum quid illusio dicitur.

Rectificatio per intellectum praecipue necessaria est pro phantasia, quae cum retineat species et possit nova phantasmata efficere, simul conferendo jam imaginata, necessario concursus intellectus requiritur distinguentis opus purum phantasiae a vera et reali expressione rei extrinsece hausta (Confer Halensem I. p. q. XVI. m. II.).

ARTICULUS VII.

De criterio conscientiae.

Criterium conscientiae situm est in vi quae conscientiae inest ad certitudinaliter nobis referendam existentiam nostram et nostrarum operationum. Quod revera vis haec conscientiae insit sequenti propositione demonstratur.

Prop. CONSCIENTIA EST CERTISSIMUM VERITATIS CRITERIUM. Est Doctoris *Prol.* q. II. n. 12. et I. D. III. q. IV. n. 10.

Prob. Certissimum est illud criterium, quod pro unoquoque est fundamentum totius certitudinis, quatenus secus, eo corruente, corruit etiam quodlibet motivum credibilitatis. Atqui conscientia est pro singulis fundamentum totius credibilitatis et certitudinis. Ergo ipsa est certissimum veritatis criterium. Minor patet; nam intellectus nequit esse certus, nisi sciat se existere et operari posse et se principia habere certo perspecta, quibus demonstratio fit: quae omnia conscientia apprehendimus.

Item certissima est ea veritas quae immediate et absque obstaculo menti praesentatur! Atqui objectum conscientiae, ideoque illius veritas immediate menti manifestatur et nullum adest impedimentum prohibens, quia nullum medium. Ergo conscientiae testificatio est certissima. *Tandem* de conscientiae veritate vel dubitatur, vel negatur, vel affirmatur: sed quodlibet istorum praesupponit veracitatem conscientiae; nam non licet nobis affirmare ita esse, vel negare, vel etiam dubitare, nisi conscientia ipsa testetur nobis nos esse in dubio, veritate,

vel falsitate. Ergo conscientiae testimonium, quoquumque modo consideretur, est certissimum. Quare denegantes illud necessario labuntur in scepticismum purum.

Object. Amentibus et somniantibus conscientia refert quae nullimode sunt vera. Ergo conscientia non est veritatis criterium.

Resp. I. Et haec objectio arguit a statu insolito et innaturali hominis, conc.; a statu ordinario, sicut ad rectam cognitionem requiritur, neg.

Resp. II. Dist. antec. Falsa sunt seu non vera extrinsecus, conc.; intrinsecus, neg. Conscientiae est referre passiones intrinsecas quibus nos afficimur, non vero referre res, seu objecta extrinseca, pro quibus aliae sunt facultates a natura donatae: quod igitur verum refert conscientia, intrinsecus sit oportet. Atqui intrinsecus hujusmodi affectiones sunt verae: nam verus est status deturbatus animae intrinsecus, qui refertur a conscientia.

Object. II. Saepe dubitamus etiam de aliqua affectione interna. Ergo conscientia est falsa etiam relate ad suum objectum.

Resp. Dist. antec. Saepe dubitamus de natura affectionis, conc.; de existentia, subdist. Dubitamus an passi simus hujusmodi affectiones, conc.; an hic et nunc patiamur, neg. Distinctio patet: ratio autem quare aliquando fallatur conscientia circa naturam affectionis, haec est, quia judicium ferre de hoc, est proprium rationis, non vero conscientiae: idem est dicendum de affectionibus praeteritis, quae sunt objectum memoriae.

ARTICULUS VIII.

De criterio rationis.

Criterio rationis intelligitur ea vis quae actibus rationis inest ad praebendam nobis certitudinem. Triplex autem distinguitur rationis actus, idest *simplex notio, judicium* et *ratiocinium,* ad quod reducitur etiam *inductio,* quae est species quaedam arguendi. Multa igitur comprehenduntur sub hoc criterio, quae dilucidanda et confirmanda sunt praesenti articulo.

Antea autem in mentem revoca quid sibi velit *notio, ratio intuitiva, deductiva* et *inductiva.*

Prop. I. RATIO INTUITIVA TUM IN SIMPLICI NOTIONE, TUM IN JUDICIIS PRIMITIVIS NON FALLITUR. Est Doctoris I. D. III. q. IV. n. 7.

Prob. I. pars, idest quoad simplicem apprehensionem. Notio simplex, ut in Logica diximus, consistit in sola apprehensione rei, quin de ea aliquid affirmetur, vel negetur; efficitur autem quando objectum immittens speciem sui, afficit sensum et phantasiam; statimque intellectus percipit: sed sensus vidimus superius referre rem: idem ergo est dicendum de simplici rei notione: eo vel magis quod una eademque est anima quae simul sentit et intelligit; quae ideo ex realitate sensationum potiri potest realitate notionum. Caeterum de hac re vide in Logica majori C. II. art. IV.

Prob. II. pars, de judiciis primitivis seu de principiis generalibus. Judicia primitiva fiunt ex comparatione ter-

minorum, quorum veritas statim apparet, cum eorum convenientia profluat ex natura eorum intrinseca. Ergo sicut veritas terminis vel notionibus inest, ita etiam his judiciis insit oportet; quia naturale est menti non solum efficere notiones, sed etiam judicia. *Insuper* si haec judicia per se non paterent, indigerent demonstratione: haec autem supponit principia: et sic in circulum incideremus, vel in scepticismum. *Praeterea* in videndis primis judiciis nullus est labor, nullum impedimentum et nulla difficultas: quare non est motivum dubitandi de eis.

Ad rem Doctor ibidem: « Quantum ad certitudinem de principiis dico sic, quod termini principiorum per se notorum talem habent identitatem, ut alter evidenter necessario alterum includat; et ideo intellectus componens illos terminos, ex quo apprehendit eos, habet apud se necessariam causam conformitatis illius actus ad ipsos terminos quorum est compositio, et etiam causam evidentem illius conformitatis, et ideo necessario patet sibi conformitas illa, cujus causam necessariam et evidentem apprehendit in terminis; igitur non potest esse in intellectu apprehensio terminorum et compositio eorum, quin stet conformitas illius compositionis ad terminos, sicut non potest stare albedo et albedo quin stet similitudo. Haec autem conformitas compositionis ad terminos, est veritas compositionis; ergo non potest stare compositio talium terminorum, quin sit vera, et ita non potest stare perceptio illius compositionis et perceptio terminorum, quin stet perceptio conformitatis compositionis ad terminos et ita perceptio veritatis; quia prima percepta evidenter includunt perceptionem illius veritatis. »

Prop. II. COGNITA PER EXPERIENTIAM ET INDUCTIONEM

RECTE CONFECTAM, CERTITUDINE FRUUNTUR. Est Doctoris ibid. n. 9.

Prob. Natura eodem modo operatur nisi impediatur; « quae propositio nota est intellectui, licet accepisset terminos ejus a sensu errante, quia causa non libera non potest producere, ut in pluribus, effectum,... ad quem ex forma sua non ordinatur » (ibid.); cum nihil agat nisi ex vi sibi insita. Atqui inductio fundatur in experientia et experientia in rerum natura. Ergo quae per eas cognoscuntur, fruuntur certitudine (Vide in Log. majori C. IV. art. VI.).

Neque dicatur aliquando naturam impediri et idcirco cognita per experientiam et inductionem non esse certa et universaliter vera: nam respondemus quod exceptio potiusquam debilitet, confirmat regulam, ideoque nos reddit tutos de regula generali: v. g. si ignis in fornace Babylonis pueros non combussit, exceptio fuit, nec tamen per hoc falsum fuit eo tempore ignem comburere: quod est satis ad certitudinem habendam in inductione. Insuper est notandum in inductione non inveniri eumdem gradum certitudinis, sicut in scientia et notionibus essentiam rei respicientibus; quia alia est certitudo metaphysica, alia physica, alia moralis, de qua supra art. I.

Prop. III. RATIO DEDUCENS EX PRIMIS ET IMMEDIATIS NON POTEST NEGARI ABSQUE CONTRADICTIONE. Est Doctoris ibid. n. 9.

Prob. Deductio syllogistica dicitur conclusio syllogismi regulariter acta. Nunc autem ponere principia vel praemissas veras et certas et simul conclusionem negare vel in dubio ponere, quoniam haec continetur in praemissis, simul est negare vel in dubio ponere virtualiter ipsas praemissas. Atqui hoc contradictionem implicat. Ergo

deductio syllogistica, seu ratio deducens absque contradictione negari non potest. « Habita evidentia vel certitudine de principiis primis, scribit ibi Doctor, patet quomodo habetur de conclusionibus illatis ex eis, propter evidentiam formae syllogismi perfecti, cum certitudo conclusionis tantummodo dependeat ex certitudine principiorum et ex evidentia illationis. » Videas Logicam minorem C. III. art. V. in quo actum est de reductione syllogismorum ad *impossibile*.

Prop. IV. Ratio deducens ex non immediatis est magis vel minus certa, quo magis vel minus mediate deducit. Est Doctoris; deducitur ex III. D. XXIV. n. 20.

Ad quod *praenota* quod non semper conclusiones a nobis educuntur ex primis et immediatis, quia secus nimis coarctarentur fines scientiae et cognitiones nostrae: aliquando ergo deducimus etiam ex mediatis: in quo casu major vel minor erit certitudo, quo magis vel minus conclusio est remota a primis et immediatis.

Prob. Quo major labor requiritur ad rei veritatem cognoscendam, eo difficilius perveniri potest ad rei naturam intrinsecam, et sic facilius deceptio accidere potest, cum difficilius sit omnino figere obtutum nostrum ne decipiamur etc. Atqui quo major est distantia a primis, eo obtutus et labor intellectus crescere debet. Ergo difficilius etiam ad rei pervenitur veritatem et facilius in errorem labimur. Ex quo *concludimus* quod si agatur de immediate mediatis, ut diximus C. V. a. III in Logica, fere similiter certa habentur ac ea quae immediate a primis profluunt. De aliis autem judicandum est ex propositione hic defensa.

Nota. Ex praemissis probabilibus conclusio imme-

diata probabilis certe evadit; ex aliis autem, magis vel minus probabilis, quo etc. ex regula praedicta (1).

Objectiones.

Object. I. Si ratio tanta polleret vi in deducendo et inducendo, tot philosophi sane non essent decepti in veritatis inquisitione. Ergo ratio non est criterium veritatis.

Resp. Dist. antec. Si recte usi fuissent ratione, conc.; si secus, neg. Homines multoties non amore veritatis philosophantur, sed quaestus vel passionis causa: quod clarissime patet praecipue in scepticis. Et quisnam historiae vix peritus ignorat in quanta facinora tum linguae, tum manus prolapsi sunt, qui passionibus indulserunt? Ast homo non potest extrinsecus maligna opera facere, nisi cohonestet ea; quod efficitur docendo falsa principia et consectaria non recta. Quid igitur miri si quidam philosophi cohonestare nitentes opera manifeste prava, etiam nisi sint et nitantur defendere veritates manifeste falsas? Non igitur detrahendum est rationi, dummodo ea recte utamur, ex eo quod aliqui eadem abutuntur; quemadmodum non est concludendum de impossibilitate observationis legis ex eo quod multi eam non observant.

Inst. Solus Deus est infallibilis, ratio e contra humana est fallibilis; ideoque non est standum ipsi.

Resp. Dist. Deus est infallibilis per se et in omnibus, ratio autem humana solum in aliquibus et per partici-

(1) Halensis I. p. q. XVI. m. II. scribit falsitatem in intellectu esse solum per accidens, « quia non cognoscitur per se, sed per accidens, hoc est per aliud et illud est verum. »

pationem, conc.; secus, neg. Distinctio declaratione non indiget, cum cuilibet pateat homini convenire infallibilitatem solum per participationem a Deo et in aliquibus juxta dicta in articulo.

Object. II. Nihil tenetur scientifice, nisi demonstretur. Sed veracitas rationis non demonstratur, quia supponi deberet ante demonstrationem. Ergo illa teneri nequit scientifice.

Resp. Neg. maj. Dist. min. Nisi demonstretur demonstratione late sumpta, conc.; rigorose sumpta, neg. et neg. cons. Falsa est major, quia prima principia non demonstrantur et tamen tenentur. Item demonstratio instituenda est quoties necessitas èxigit, non vero ubi nulla necessitas apparet. Insuper distinguenda est demonstratio rigorosa in qua principia tamquam certa sumuntur, a demonstratione late sumpta, quae est declarativa principiorum, ne mens ullimode de eis dubitet.

ARTICULUS IX.

De criterio memoriae.

Memoriae criterium situm est in revocandis praeteritis notionibus certitudinaliter.

Quod autem ipsa in suo munere obeundo non decipiat, patet ex natura ipsa muneris; nam ipsius est revocare praeteritum, prout praeteritum est: nunc autem si revocet id quod non fuit, ageret contra naturam. Insuper impossibile est potentiam naturalem carere conatu in sua objecta et sic decipere: sed memoria est facultas

naturalis, vel munus quoddam naturalis facultatis: ergo circa suum objectum non potest nos decipere.

Nota tamen quod licet memoriae sit revocare praeteritum, èt ideo de praeterito certitudinaliter dare notitiam, tamen facile ipsa obliviscitur rerum quas didicit, saltem in parte; et insuper earum saepius debet recordari arguendo, sicut dictum est de reminiscentia C. IV. art. V. Hinc illud quod saepe auditur, memoriam decipere. Cum hoc autem stare potest veracitas memoriae, quia oblivisci non est vere decipere; deciperet solum si revocaret numquam habita; quod est impossibile ex dictis.

Si memoriae ideo deceptio aliquando tribuenda est, ea reponi debet in oblivione earum circumstantiarum, quae factum modificant; v. g. determinatio loci, temporis, personarum etc., vel in totali rei oblivione. Verum etsi multorum obliviscamur, multorum tamen recordamur; et ideo quemadmodum ex errore intellectus accidentali et in variis non licet deducere contra ipsum generaliter, sic similiter est hic dicendum de memoria.

ARTICULUS X.

De criteriis externis et imprimis de auctoritate.

Dicuntur criteria externa quae extra sunt et tamen ita in nos agere possunt, ut certos nos reddant de rei veritate. Ad criteria externa reducuntur ***auctoritas, historia, monumenta, traditio, sensus communis*** et ***evidentia***. De quibus omnibus in particulari, incipientes ab auctoritate.

Auctoritatis criterium situm est in vi quae inest dictis

aliorum ad nos certificandos de veritate factorum, vel aliorum quae non sumus experti.

Duplex est auctoritas, *divina* et *humana*. Dicitur divina quae fundatur in veracitate Dei revelantis: dicitur humana quae fundatur in veracitate hominum. Qui aliquid nobis narrat, dicitur *testis;* qui potest esse vel *immediatus*, vel *mediatus:* immediatus autem vel *ocularis*, si ipse propriis oculis factum vidit, vel *auricularis* sive auritus, si ab aliis audivit; sive utrumque simul. Immediatus audit *aequalis* seu *coaevus*. Mediatus vel est *suppar*, proximus idest temporibus quibus factum accidit, vel *remotus* plus, minusve, si e contra. Actio qua nos assentimur narranti, dicitur *fides;* ratio autem ob quam credimus, appellatur *auctoritas;* actio qua testis asserit veracitatem facti, dicitur *testimonium*.

De auctoritate divina quod omnimodam fidem mereatur, patet manifeste; cum enim Deus nullimode decipi possit, nec velit, nec queat alios decipere (est enim ipsa summa, immutabilis et aeterna veracitas), in dictis ejus nulla vel minima falsitas accidere potest. Imo tanta veritate pollet revelatio divina, ut nulla alia veritas per potentias cognitivas, vel alio medio acquisita possit eidem comparari. Difficultas inveniri potest in secernenda vel explicanda revelatione divina: ast dato quod sciatur hoc vel illud esse divinitus revelatum, nullum dubium patitur. Taliter se habent veritates catholicae.

Non sola autem auctoritas divina est certum veritatis criterium, quemadmodum non solus Deus est veritatem cognoscens et amans; homines enim etiam participes sunt veritatis, eamque diligunt. In dictis ergo hominum etiam potest inveniri veritas.

Praenota tamen ad id requiri: 1.° ut homines potuerint apprehendere factum, vel rem quam referunt; secus non referrent tuto, nec ideo veraciter: 2.° ut sint probi et a probis audierint, si agatur de auritis: 3.° ut generatim non unicus sit testis; licet enim aliquando vel unicus sufficiat, ut dicetur postea, generaliter tamen non absolute creditur, nisi plures idem confirment: 4.° denique ut factum sit alicujus momenti; quia de levibus et parvi momenti nullus curat; ideoque non adhibita diligentia in apprehensione facti, deceptio accidere potest. His positis, ad confirmationem sequentis propositionis progredimur.

Prop. PLURES TESTES PROBI QUI NARRANT ALIQUOD FACTUM NOTABILE ET FACILE APPREHENSU, FIDEM MERENTUR. Est Doctoris *Prol.* q. II. n. 5. et 6. III. D. XXIII. n. 4. et *Quodl.* XIV. n. 4.

Prob. Tunc solum dubitandum est de testimonio aliorum, quando vel testes decepti fuerunt in apprehendendo aliquo facto, vel decipere volunt. Atqui impossibile est ut plures testes decepti fuerint circa factum aliquod notabile et facile; quia id non posset tribui nisi defectui naturae, vel advertentiae debitae; quorum primum refunderet deceptionem in ipsum naturae Auctorem; alterum autem falsum supponit, idest, quod mens naturaliter curiosa noluerit debite animadvertere factum quoddam notabile: item impossibile est ut iidem testes voluerint decipere; quia homo est naturaliter veritatis studiosus et a mendacio abhorrens, praecipue vero homines probi. Ergo si plures testes etc.

Id autem multo magis est dicendum si factum aliquod fuerit publicum; quia in casu si qui falsa narrassent, potuissent statim falsitatis argui, imo alii continuo recla-

massent: quod pudet quam maxime homines praecipue probos. Hinc Doctor ibidem in *Prol.* scribit: « aut nulli credis de contingenti quod non vidisti, et ita non credes mundum fuisse ante, nec locum esse in mundo ubi non fueris, nec istum esse patrem tuum et illam esse matrem tuam; et talis incredibilitas destrueret omnem vitam politicam: si igitur vis alicui credere de contingenti, quod tibi non est, nec fuit evidens, maxime credendum est communitati; » ideoque et pluribus testibus, cum fere sit eadem ratio. Et Augustinus *De Trinit.* 15. c. 12. scribit: « absit ut scire nos negemus quae testimonio didicimus aliorum. Alioquin nescimus esse oceanum, nescimus esse terras atque urbes, quas celeberrima fama commendat. »

Inferes ex dictis quod quo plures sunt testes et magis publicum factum, eo factum ipsum magis fidem meretur; et generice e contra, quo minor est numerus testium et minus publicum factum, eo minus meretur fidem. Ratio primi, quia ibi minus est periculum deceptionis, imo potest deveniri ad omnimodam exclusionem dubii, datis conditionibus appositis in propositione. Ratio secundi conficienda est ad oppositum.

Item *nota* posse casum occurrere in quo vel unicus testis sufficiat ad certitudinem habendam; v. g. si agatur de viro honestissimo et sanctissimo referente factum facile captu etc.; nam in casu omnia occurrerent, quae requiruntur ad exclusionem dubii et deceptionis; quia non est verisimile hujusmodi virum decipere velle, vel decipi potuisse.

Quae superius diximus, non solum valent pro factis naturalibus, sed etiam de supernaturalibus, ut supra dictum est; quia factum supernaturale, « licet non possit

accipere esse nisi a causa supernaturali, tamen est cognoscibile naturaliter, quia quantumquumque aliquid supernaturaliter ponatur in esse, postquam tamen positum est in esse, est quoddam ens naturale et proportionatum potentiae naturaliter cognoscenti vel cognitivae » (IV. D. X. q. VIII. n. 11.). Sic v. g. si ex miraculo mortuus reviviscat, licet non videam modum resurrectionis, tamen naturaliter videre possum factum, idest mortuum resuscitatum. Imo factum hoc, utpote extraordinarium magis attentionem attrahit spectantium et sic magis certum evadit.

ARTICULUS XI.

De monumentis et de traditione.

MONUMENTA sunt trophaea quaedam erecta ad conservandam memoriam alicujus facti notorii, publici et famosi.

Quod haec fidem mereantur et nobis tuto veritatem praebeant, constat ex eo quia agitur de factis famosis, quae statim ab omnibus sciuntur et testificantur ab erigentibus et a videntibus erigi monumenta. Quomodo autem concipi potest falsum esse id, quod dignum est tanto honore et tanta memoria? Qua ratione nullus mendacium detexit et nullus in dubio reclamavit? Ideo tenendum est monumenta esse veritatis criterium. Nostro vero tempore vix est cur moneam non semel erigi statuam, aliudve monumentum ob *honorem* falsum, non vero ob factum falsum.

TRADITIO definitur: *continuata alicujus notitiae transmissio oretenus facta.* Idest, si factum aliquod transmittatur a patribus in filios oretenus, transmissio hujusmodi

dicitur ***traditio.*** Tamen potest evenire ut traditum decursu temporis scriptis demandetur.

Traditio ut veritatis sit criterium debet esse: I. *Ampla,* idest cognita a multis: si enim a paucis tantum cognoscitur, profluit id vel quia de re parvi momenti facillime alterabili agitur; vel de re incerta, quia res certa magni momenti, de qua curamus, statim diffunditur et sic ad notitiam omnium pervenit: qui certe non credunt narrantibus, nisi ob legitima momenta, juxta dicta in praecedenti articulo.

II. Debet esse *uniformis* saltem quoad substantiam; nam ubi non est uniformitas, ibi non est veritas; vel difficillimum est judicare quaenam inter tot sit fama vera. Diximus saltem quoad *substantiam;* nam circumstantias difficillimum est omnino intactas conservari, vel non alterari ullimode.

III. Debet esse non *interrupta,* idest debet transmitti de patre in filium quin unquam cessaverit; si enim non amplius perseverat, quid tunc transmittitur? Si rursus ergo revocaretur, vel esset aliquid fictitium, vel si verum, nesciretur esse tale.

IV. Tandem traditio esse debet *de facto solemni,* ut dictum est in art. praecedenti.

Etsi non sit difficile confirmare nostram sententiam, tamen specialiter est pro ea dimicandum quia et rebus theologicis inservit contra protestantes rejicientes traditionem, per quam multae veritates catholicae nobis innotescunt. Etiam contra traditionem sunt Lockius (*Essai etc.* lib. VI. c. 16.), Bayleus (*Dict. hist. crit.* passim.) et alii ex gallica Academia Inscriptionum etc. Contra quos omnes sit propositio sequens.

Prop. Traditio ampla, uniformis et non interrupta alicujus facti notabilis est fide digna. Est Doctoris q. II. *Prol.*

Prob. Traditio ortum habuit a facto quodam publico et solemni, quod facile ideo et absque errore potuit a coaevis apprehendi. Atqui qui certus est de aliquo facto potest etiam aliis narrare et testificari: in hac transmissione autem non potuit substantialiter alterari factum ab omnibus simul, quia non est possibile omnes homines conspirare sic in mendacium; nec ab aliquo in particulari, quia hic statim mendacii argueretur; eo vel magis quia impossibile apparet hunc unicum potuisse obscurare et destruere veram traditionem, quae est in ore omnium, vel fere omnium. Si igitur invenitur traditio constans, ampla alicujus facti notabilis, fidem meretur. His adde quod homines ingenio et moribus diversis praediti nequeunt unanimiter uniri ad falsum primo tradendum, quia fingere illud debuissent simul et inde aliis tradere: quod sane impossibile moraliter est.

Difficultates quae opponi possunt, respiciunt corruptionem facti: ad quarum solutionem recole praenotatum n. II. Concedendum scilicet est posse circumstantias alterari, non factum: immo diversitas circumstantiarum innuit veritatem facti quoad substantiam.

Scholion.

Recentes hypercritici parum sunt benevoli erga traditionem, quam vel despiciunt, vel ita debilitant, ut fere nulla vis eidem relinquatur: et id praecipue cum aliquod (vel unum) scriptum reperiatur contra ea quae tradi-

tione habentur. Contra quos notamus: 1.° historiam et alia documenta esse traditione posteriora; ideoque testimonio a se diverso indigere ad suam firmitatem; 2.° facilius ab uno vel altero nos decipi posse, quam a multis, quia unus vel alter facilius decipi potest et duci pravis affectionibus in narrando; 3.° non posse capi quomodo initium suum sumere queat traditio (ut supra exposita) falsa; nam inter homines, utpote rationales, falsum publice tamquam norma certa haberi nequit, quin appareat deceptio; 4.° documenta praefata scripta vel sunt posteriora traditione, vel coaeva. Si primum, ipsis nullus valor habendus est, si sint contra medium praebens valorem, quod in casu a traditione dependet. Si alterum, pariter nullus eis valor est, quia ejus testimonium ab omnibus tum doctis, tum indoctis despectum fuit, ut servaretur traditio: quod nonnisi (saltem ex generali regula) in falsitatis casu accidit.

ARTICULUS XII.

Examinantur quaedam quaestiones de traditione.

Ex tractatu de criterio traditionis desumitur occasio peragendi de *necessitate* ejusdem: circa quod non concordant philosophi. Quidam enim ita rationem extollunt, ut eam sibi sufficere aestiment absque speciali auxilio traditionis. Contra, alii ita eam deprimunt, ut nihil ei tribuant absque traditione, ne vim quidem sibi comparandi simplices notiones rerum. Quidam autem media via procedunt, et dum maxime commendant traditionem, ejusque utilitatem et in aliquibus necessitatem,

multa tamen rationi soli concedunt. Nos sequentibus propositionibus excessus oppositos confutabimus, simul veram sententiam tradere nitentes. Nota tamen nos hic loqui praecipue de traditione referente quae primitiva Dei revelatione habentur; de qua in prop. II.

Prop. I. In non paucis necessaria est traditio, ut ad complexum doctrinae sufficientem pervenire possimus tum in speculativis, tum in practicis. Est Doctoris *Prol.* q. I. n. 6. et 23. et q. II. n. 8. etc., contra rationalistas.

Prob. Ibi necessaria est traditio, ubi difficilis est apprehensio veritatis et facilis deceptio etiam in necessariis. Atqui difficilis est homini sibi soli relicto apprehensio veritatis, et facilis deceptio etiam in necessariis. Ergo ei necessaria est traditio. Minor patet considerando historiam sapientum, praecipue eorum qui noluerunt, vel non potuerunt revelationis notitiam habere; nullus enim error tam crassus et manifestus invenitur, qui suos non habuerit patronos et sectatores vel inter sapientes, vel qui in aliquo populo non viguerit. Tanta autem ante Christi adventum fuit aberratio in societate ob falsitatem doctrinae et corruptionem societatis (nam generaliter prima non est sine secunda), ut vel inter ipsos ethnicos philosophos non defuerit, qui a coelo non invocaverit auxilium cujusdam magistri divini ad revocandos in viam rectam populos, cum humanam philosophiam prorsus ineptam ad id muneris profiteretur. Idem videmus in recentibus philosophis, qui divinam Ecclesiae traditionem respuentes, in tot et tam exitiales errores inciderunt, ut revera humanam naturam pudeat eorum. Nihil dicimus de immoralitate et de injustitia, cum hodie omnes sani

et vel ipsi minus corrupti manifeste videant nos ad ruinam totalem caeco impetu trahi et reclament auxilium divinum religionis ad cladem ultimam societatis praecavendam. Tandem quisnam ignorat passiones influere in doctrinam? homo enim generaliter non vult operari contra dictamen rationis: hinc ut agendi taliter habeat motivum honestum saltem apparenter, debet pervertere dictamen rationis. Atqui multae in nobis sunt passiones pessimae et retrahentes a rectitudine morali: facile est ergo homini alterare doctrinam et eam apprehendere alteratam, idest falsam et erroneam.

Prop. II. TRADITIO PRIMITIVA HABET DEUM AUCTOREM. Est Doctoris ibidem.

Prob. Homines non ab aeterno sunt, sed initium habuerunt per creationem a Deo, qui est provisor optimus: cum igitur homo sibi soli relictus non possit sibi condere sufficientem complexum doctrinae tum speculativae, tum praecipue practicae, debuit ei Deus providere per traditionem eorum quae necessaria sunt ad consecutionem finis ultimi. Plura vide in Theologia fundamentali.

Prop. III. LICET NECESSARIA SIT TRADITIO, UT SUPRA, TAMEN INTELLECTUS NOSTER ITA EST DISPOSITUS UT VALEAT PER SE SOLUM MULTAS VERITATES SIBI COMPARARE. Est contra De Lamennais (*Essai sur l'indifférence en matière de religion*) et P. Venturam, qui in confutandis superbis rationalistis limites excessit, dicens philosophi munus esse discernere veras a falsis traditionibus circa veritates intellectuales et morales, non vero mente invenire (*Method. Philos.*).

Prob. Mens nostra ad sibi notiones rerum comparandas indiget affici ab objecto. Sed objectum natura-

liter afficit, quemadmodum naturaliter ei occurrit intellectus. Ergo independenter a traditione mens nostra acquirit notiones rerum. Sed quod dicitur de notione, similiter est dicendum de judicio et ratiocinatione. Revera comparatio et visio convenientiae inter praedicatum et subjectum et inter praemissas et conclusionem est actus intrinsecus mentis, quae natura sua est judicativa et discursiva: quid mirum igitur quod, cognitis notionibus, per se ipsam comparet et dividat vel componat, et item, cognitis judiciis, ea ordinet ad conclusionem?

Item licet aliquando initium scientiae ponatur a magistro, tamen intellectus ex paucis auditis, potest multa etiam subtilia per se detegere et invenire, ut propria sui conscientia quilibet experitur. Cum ergo haec possit mens nostra, non est ei auferenda quaelibet potestas comparandi sibi multas veritates rationales et morales. Eo vel magis quia prima principia tum speculativa, tum practica facilia sunt visu, et ex generalibus principiis educere conclusiones saltem faciliores opus est leve. Idem constat ex perfectione ad quam quasdam scientias extulit homo; v. g. physicam, astronomiam, mathesim etc., quae perfectio certe nequit componi cum absoluta incapacitate tributa ab adversariis intellectui humano.

Imo traditionalismus rigorosus plana via ***ducit ad scepticismum et ad incredulitatem.*** Ducit imprimis ad scepticismum, quia ad dubium universale; nam asseritur nos non posse *detegere* veritatem; ergo neque inter tot quae de eadem re, v. g. de religione, dicuntur, posse *distinguere* quid sit verum et quid falsum: et si hoc tribuitur, dum primum negatur, tribuitur et negatur absque fundamento; quia *detegere* verum, vel *distinguere* inter tot

et oppositas opiniones eumdem vel fere eumdem laborem infert. Ducit secundo ad incredulitatem; quia si ego ratione nescio Deum esse et posse ab eo fieri revelationem, et si mihi perspecta non sunt vera criteria revelationis et alia hujusmodi, deberem amplecti quidquid mihi traditur: et sic si audio catholicum primo, ego ero catholicus, dum similiter poteram esse haereticus, vel hebraeus etc...

Concludendum est ergo intellectum nostrum per se solum posse sibi comparare multas veritates tum speculativas, tum morales.

Objectiones quae ab adversariis opponi possunt, facile solvuntur si sufficientem vim intellectui humano tribuamus relate ad rationalistas; et si traditionalistis concedamus nos non agere de completo ordine scientifico rerum, sed de notionibus sufficienter evolutis, in parte tamen.

ARTICULUS XIII.

De historia et de critica.

Historia est narratio in scriptis peracta referens ea quae nostris temporibus, vel ante nos acciderunt, ut posteris, vel absentibus memoria eorum transmittatur et conservetur. Dicitur *scriptis* peracta, nam si fiat pictura, sculptura, traditione et aliis hujusmodi mediis, *monumentis* et *traditione* res dicuntur transmitti.

Verum nos non de qualibet historia loqui intendimus, sed de ea quae suum fundamentum habet in memoriis certis et fundatis, v. g. in constanti traditione, in monu-

mentis, picturis etc. coaevis, in probitate et sinceritate testium etc.; in qua item regulae criticae observantur, de quibus in particulari dicetur.

Prop. HISTORIA CONDITA SECUNDUM ARTIS HISTORICAE REGULAS, TUTO NOBIS FACTORUM NOTITIAM PRAEBET. Est Doctoris *Prol.* q. II.

Prob. Historia vel est recens, vel vetus, scilicet vel narrat facta quae his temporibus acciderunt, quibus scripto demandata est, vel narrat facta quae ante acciderunt. Atqui in utroque casu veridica evadit. Ergo etc. Minor probatur imprimis de historia recenti; historia enim recens fundari debet in factis vel visu, vel auditu habitis a multis fide dignis juxta dicta superius art. X. Historicus qui diligentissime non studuit veritati factorum, statim ab aliis impetitur et mendacii accusatur et sic detegitur ejus fallacia. Secundo, minor probatur quoad historiam veterem; vetus enim historia requirit fundari in monumentis et memoriis, quae in archiviis civitatum asservantur, in traditione, in scriptis eorum qui coaevi vel fere coaevi fuerunt temporibus, quibus narrata acciderunt; et etiam in memoriis quae in domibus praecipuorum virorum asservantur, sicut mos est. Atqui hujusmodi memoriae non possunt esse falsae ex dictis in superioribus articulis. Ergo certae sunt, et certa evadit historia; quae sic potest esse criterium veritatis.

Object. Historicus remotus potuisset detegi a coaevis, si falsitatem dixisset; ast non a posteris. Ergo fidere historiae non possumus.

Resp. Dist. Qui coaevi tamen sive scriptis, sive voce tradidissent falsitatem detectam posteris, conc.; secus, neg. Quomodo autem facta magni momenti potuissent sub si-

lentio praeteriri a duarum saltem generationum viris, quin scriptis recte demandarentur, praecipue cum necessitas impulisset ad mendacium praesumpti historici detegendum? Si ergo a nullo reperiatur argui historicus, non est motivum de sinceritate ejus dubitandi.

Object. II. Videmus experientia etiam nostris temporibus multa facta diversimode narrari, quin possit eorum veritas detegi; et tamen media innumera habentur ad hoc: imo potest etiam fingi historia, quin liceat de ejus veritate affirmare vel negare; sicut ultimo accidit de famosa mystificatione Dianae Vaughan a Leone Taxil. Quid igitur fuerit in anteactis saeculis, quibus tot media non fuerant et nimis bona fides populorum cuilibet narrationi credebat? Historia igitur sive recens, sive antiqua non est criterium veritatis etc.

Resp. Dist. Id accidit in factis privatis et secretis, conc.; in publicis, de quibus historia, subd.: diversitas habetur quoad accessoria, conc.; quoad substantiam facti, neg. Revera exemplum Dianae Vaughan est prorsus de occulto et secreto: et insuper mendacium jam patuit. De aliis dicimus diversitatem quae invenitur in factis narrandis, respicere aestimationem seu judicium quod homines conficiunt de aliquo facto pro diversitate principiorum, quibus innituntur. Sic v. g. Lutherus, Calvinus, Henricus VIII. (et idem dic de aliis) diversimode judicantur a suis et ab adversariis; tamen in substantia historici conveniunt asserentes eadem facta et eadem gesta. Caeterum cum dubium enascitur circa aliquod factum, recursus habendus est ad regulas criticae, de quibus statim.

Critica *dicitur ea ars, quae regulas docet ut rectum judicium feratur circa facta historica et authenticitatem*

et integritatem librorum. Interpretatio eorumdem librorum dicitur *hermeneutica.* Critica igitur non restringitur ad historiam solummodo. Et licet relate ad historiam de ea hic agere intendamus, tamen ad complementum illius tractatus, addimus etiam regulas de authenticitate et de interpretatione librorum.

Regulae pro historia. I. *Historici coaevi praeferendi sunt, caeteris paribus, iis qui posteriori aetate scripserunt.* Ratio, quia primi vel suis oculis facta inspexerunt, vel audire potuerunt a testibus oculatis; et multo plura media habuerunt ut certiores fierent de illis. Dictum est, *caeteris paribus,* quia si primi nullam adhibuerunt curam ad facta tuto certificanda, contra, posteriores hanc curam adhibuerunt, hi sunt praeferendi. Eadem ratione generaliter praeferendi sunt hi historici qui, adhibita cura, viciniores sunt temporibus, quibus facta acciderunt.

Reg. II. *Argumentum negativum dictum nihil probat nisi ex circumstantiis fiat positivum.* Idest cum factum aliquod non narratur a coaevis, narratur tamen a scriptoribus posterioribus cum fundamento in traditione vel in aliis memoriis, credendum est: potuit enim a coaevis derelinqui vel e studio, vel alia ex causa quae nos latet: praecipue id obtinet in historia Christianae Religionis; sacri scriptores enim non sibi proposuerunt omnia scribere, quae dicta et facta sunt a Christo. A regula praedicta excipiendus est casus, in quo scriptores coaevi factum aliquod solemne et prorsus extraordinarium silentio praetereant: non est enim verisimile, si accidisset factum hujusmodi, vel ignoratum ab omnibus, vel ab omnibus silentio pressum esse.

Reg. III. *Cum omnes vel fere omnes historici factum*

aliquod unanimiter referunt, recipiendum est tamquam indubium. Ratio manifesta est.

REGULAE PRO AUTHENTICITATE ET INTEGRITATE LIBRORUM JUDICANDA.

Authenticitas versatur circa auctorem vel tempus cui liber tribuitur, an sit revera v. g. Augustini, an Ambrosii etc., primi saeculi, vel secundi etc.; *integritas* respicit partes libri, an omnia et sola in eo contineantur, quae ab auctore scripta sunt.

REG. I. *Si liber aliquid contineat tempori, cui adscribitur, adversans, pro genuino vel authentico habendus non est, vel saltem ut corruptus considerandus:* v. g. si quis liber attribuatur auctori saeculi XI et contineat simul facta quaedam saeculi XII, vel non est genuinus, vel corruptus fuit. Ratio patet.

REG. II. *Opera quae supposita seu spuria* (idest non illius auctoris, cui falso tribuuntur) *vel corrupta a veteribus habita sunt, pro suppositis et corruptis haberi debent.* Ratio, quia cum hi proximiores fuerint temporibus vel aetati, qua liber conscriptus est, facilius potuerunt scire rei veritatem. Contrariam confice argumentationem, si ab antiquis ut genuina et integra quaedam opera habita fuerunt, generice tamen loquendo.

REG. III. *Liber cujus stylus et doctrina maxime distat a stylo et doctrina, quae invenitur in aliis libris genuinis seu authenticis auctoris, spurius habendus est.* Ratio quia stylus est modus sese extrinsecus manifestandi; qui modus varius est pro varietate individuorum: relate autem ad doctrinam nemo sibi vult contradicere, nisi palam fiat auctorem voluisse mutare sententiam. Diximus *maxime:* nam diversa accidentaliter possunt accidere

etiam eidem scriptori, pro varietate aetatis et aliarum circumstantiarum.

Reg. IV. *Liber qui continet doctrinam contra mores et honestatem, nequaquam tribuendus est viro prudenti et pio:* quia esse pium et prudentem et scribere prava et inhonesta est contradictorium practice loquendo.

Reg. V. *Ad recte judicandum de librorum authenticitate et incorruptione plurimum juvat multos conferre codices:* nam difficile est ut omnes codices erraverint, vel depravati fuerint; ideo standum est pro numero majore etc.

Regulae servandae in interpretatione librorum.

Reg. I. *Curandum est callere linguam in qua liber conscriptus est: vel saltem versione exacta uti.* Patet; nam notitia *sermonis* in quo liber est scriptus, veluti fundamentum haberi debet pro recta interpretatione.

Reg. II. *Semper procurandi sunt libri de quorum integritate satis constat.*

Reg. III. *Sedulo perpendantur circumstantiae loci, temporis, professionis, religionis, status, morum etc., auctoris,* quia circumstantiae praedictae maxime influunt in doctrinam.

Reg. IV. *Sententiae obscurae vel ambiguae explicandae sunt ex antecedentibus et consequentibus et ex complexu totius doctrinae;* quia sermo non semper ita clarus est, ut declarari non indigeat.

Reg. V. *Plurimum juvat consulere opinionem eorum, qui eosdem textus interpretrati sunt:* quia plures clarius vident, quam unus tantum.

ARTICULUS XIV.

De criterio sensus communis et evidentiae.

Criterium sensus communis repositum est in eo quo certa sunt ea judicia quae *semper, ubique et ab omnibus* credita sunt; v. g. de Dei existentia, de libertate etc. Sensus communis alius est *sapientum*, alius *vulgi*, secundum quod vel ab omnibus sapientibus tantum, vel etiam a vulgo tamquam certa ea judicia habita sunt.

Quod sensus communis sit veritatis criterium facile patet: nam unanimis consensus non potest originem ducere nisi vel ab evidentia clara rei, vel a traditione constanti, ampla et tanta vi praedita, quae omnium potuerit mentes ad se trahere. Atqui in evidentia facili rei non potest esse deceptio communis, alias natura ipsa deciperet; nec eadem deceptio potest esse in traditione constanti, ampla etc. ex dictis in art. xi. Ergo sensus communis est criterium veritatis. Non est igitur mirum, si philosophi saepius ad hoc criterium recursum habeant.

Evidentia *est perspicuitas veritatis menti cognoscenti:* nam tunc dicitur aliquid *evidens*, quando dilucide menti contemplanti apparet. Evidentia multipliciter dividitur: in subjectivam et objectivam, immediatam et mediatam. Dicitur *subjectiva* affectio intrinseca subjecti, qua ipsum subjectum cognoscens clare apprehendit rem. Dicitur *objectiva* affectio qua objectum fit clare cognitum, vel sui clare manifestativum. Dicitur *immediata*, quae clare manifestatur absque medio: si hoc medium adsit, dicitur

mediata; e. g. visio principiorum est per evidentiam immediatam, visio conclusionum autem est *mediata.*

Prop. I. EVIDENTIA EST VERITATIS CRITERIUM. Est Doctoris I. D. I q. I. in fine.

Prob. Evidentia, ut diximus, est perspicuitas veritatis menti cognoscenti; ideoque praesupponit et objectum capax sese manifestandi, et potentiam capacem percipiendi objectum. Atqui est proprium objecti sese manifestare, ut cognoscatur, et est proprium potentiae occurrere et percipere objecta. Ergo per evidentiam certo objecta percipiuntur, et sic ipsa evadit certum criterium veritatis. Ad rem Doctor: « Dico quod intellectus assentit unicuique vero secundum evidentiam ipsius rei quam natum est de se facere in intellectu, et non est in potestate intellectus firmius vel minus firmiter assentire vero, sed tantum secundum proportionem ipsius rei moventis intellectum. »

Ex eo deduces, evidentiam immediatam esse verius criterium quam mediatam, quia cum nullum sit medium inter mentem et objectum, fulgor seu rei evidentia fortius et certius afficit mentem, eamque tutam reddit de re visa: contra accidit in mediata; de qua tenendum est, quo magis distat ab immediata, eo minus reddere intellectum tutum et certum de re apprehensa.

Prop. II. EVIDENTIAE TAMEN CRITERIUM NON EST DISTINCTUM A RELIQUIS CRITERIIS.

Prob. Non distinguitur ab aliis criteriis id quod ingreditur criterium quodlibet. Atqui evidentia ingreditur quodlibet criterium. Ergo ea ab aliis criteriis non distinguitur. Minor probatur: in quolibet criterio non assentimur veritati, nisi rei veritas nobis aliquo modo manifesta fiat; v. g. non assentior traditioni, historiae, sensui

communi, sensibus, rationi etc. nisi quia video esse motiva adhaerendi sive extrinseca, sive intrinseca. Semper ideo evidentia rei sive mediata, sive immediata, sive objectiva, sive extrinseca etc. est ea quae intellectum impellit ad assensum.

Hic logici vel philosophi recentes solent instituere quaestionem *de supremo veritatis criterio;* si enim in rebus ordinatis semper aliquod primum invenitur, ad quod caeterae ordinantur, ita in criteriis, aiunt, primum quoddam inveniri oportere, ad quod omnia criteria ordinentur. Eo vel magis quod non eadem vis videtur inesse omnibus, ut patet: quapropter primum etiam esse debet, a quo caetera vim suam sumant.

At non conveniunt auctores in determinando quodnam inter tot *primum criterium* sit designandum. Quidam illud reponunt in sensu, sicut sensistae et materialistae; alii in testimonio conscientiae, ut Galluppio nonnulli tribuunt; quidam in caeca fide praestanda facultatibus, ut vult Jouffroy (*Cours de droit naturel,* tom. 1. lect. IX.); alii in revelatione, ut Huetius (*De imbecill. ration. hum.*); alii in consensu communi, ut Lamennais (*Essai sur l'indiff. en matière de religion*); alii tamdem, ne sententias omnes enumeremus, in evidentia; quidam tamen in sola evidentia sive subjectiva, sive objectiva, alii autem in objectiva simul et subjectiva.

Ab hac quaestione sic nos breviter expedimus.

Dicimus supremum veritatis criterium tale sit oportet, ut *ad ipsum reducantur caetera criteria, ab eoque haec vim suam desumant:* patet.

Dicimus ergo primo supremum veritatis criterium non posse esse *criteria externa,* idest auctoritas, historia,

traditio, monumenta et sensus communis; haec enim supponunt criteria interna, quia supponunt motiva adhaesionis.

Secundo *non* potest esse *sensus,* quia a sensu pluries non est expectanda sincera veritas, nisi dirigatur a ratione: et pariter fieri nequit ut sensus sit directivus rationis, praesertim in abstractis et immaterialibus.

Pariter *non* potest reponi in testimonio *conscientiae,* quia hoc respicit tantummodo facta interna, non vero res externas; primum autem criterium ad omnia sese porrigere debet.

Neque item reponendum est in *fide caeca;* quia per se solam fides caeca non est motivum rationale; itemque per eam non liceret distinguere quando falsitatem, vel veritatem potentiae referant.

Restat igitur ut supremum criterium constituatur EVIDENTIA. Et revera, ipsa est communis, ut vidimus in II. prop. et est criterium, ut vidimus in prop. I.

Verum *non* potest reponi in *sola* evidentia subjectiva; quia evidentia subjectiva per se non praebet nobis certitudinem rei extrinsecae. *Nec* pariter videretur posse reponi in evidentia *objectiva tantum,* seu in re sine relatione ad intellectum; quia hic agimus de criteriis, quibus nos certi reddimur in cognitione: ideoque non debet evidentia solum considerari objective seu in se, sed in ordine ad intellectum nostrum.

SUPREMUM ERGO VERITATIS CRITERIUM IN EVIDENTIA OBJECTIVA SITUM EST, PROUT TAMEN HAEC REFERTUR AD INTELLECTUM.

Prob. Tunc aliquid dicitur evidens et mentem nostram convincens, quando menti evidentia rei manife-

statur; v. g. licet objectum sit praesens nobis, ut Deus, habeatque in se evidentiam objectivam, tamen non dicitur a nobis videri, vel sciri, vel credi, nisi menti sese manifestet, ita ut eam ad se trahat. Atqui in hoc, ut patet, continetur evidentia objectiva prout refertur ad intellectum. Ergo in ea reponendum est supremum veritatis criterium.

ARTICULUS XV.

De immutabilitate veritatis.

Hic articulus ponitur in tractatu de criteriis; quia si criteria ordinantur ad certitudinem et certitudo infert immutabilitatem, haec potest considerari tamquam aliquid pertinens ad criteria.

Veritas considerari potest vel prout est in se, vel prout est in intellectu. Nos non de secunda agimus, sed de prima. Constat enim intellectum nostrum continuo perfici, novasque veritates acquirere, imo in perceptione ejusdem veritatis ab imperfectissimo usque ad perfectum procedere; v. g. ab eo quod homo sit animal rationale etiam confuse cognitum, potest pervenire ad totalem et completam ejusdem notionem; sub hoc respectu subjectivo ergo veritas est capax progressus et perfectionis.

Verum assertores *progressus continui* ultro transferentes hanc evolutionem ab intellectu ad res, dixerunt essentias rerum esse in continua sui evolutione et sic numquam permanere in sua natura et veritate. Nos autem quemadmodum essentias mutari negavimus art. VI. C. I. ita negamus posse mutari earum veritatem. Ad quod *no-*

tandum nos hic agere de essentia metaphysice inspecta, nam essentia physica destrui potest et ex consequenti etiam veritas ejus. His positis, en propositio:

Prop. VERITAS METAPHYSICA EST IMMUTABILIS.

Prob. Veritas metaphysica, ut vidimus in Ontologia Cap. V. art. I., in eo sita est quod res correspondeat archetypis divinis. Atqui archetypa divina sunt immutabilia. Ergo et veritas metaphysica rerum. Minor constat ex eo, quia archetypa divina, ut in Theologia demonstrabitur, sunt unum et idem cum Deo, qui est immutabilis.

Object. Scientiae dicuntur continuo progredi, ut patet experientia. Atqui scientiae respondet proprium objectum. Ergo hoc quoque est in continuo progressu, ideoque et ejus veritas.

Resp. Dist. maj. Scientiae ratione subjecti sunt in continuo progressu, conc.; ratione objecti, neg. maj. Conc. min. et neg. cons. Distinctio constat ex his quae in praenotandis diximus. Confirmatur tamen exemplo sic: objectum *physicae* non est mutatum ab initio creationis usque hodie; nec sic physica; tamen similiter non permansit scientia relate ad mentem nostram, quae est ejus subjectum. Quapropter difficultas potiusquam labefactare, magis ac magis thesim nostram confirmat.

ARTICULUS XVI.

De convenientia fidei divinae et rationis humanae.

De convenientia inter fidem et rationem hic agimus, quia in multis mens, ne erret in suis inquisitionibus, revelationem divinam consulere debet (sicut philosophi

christiani agunt), et sic indirecte magis tuta redditur de veritate inventa. Si enim viderit conclusionem eductam contradicere fidei, cum Deus sit infallibilis, mens e contra fallibilis, corrigenda est conclusio: si autem viderit conformem fidei esse, confirmatur in ea.

Ut convenientia fidei divinae cum ratione pateat, est sciendum quod aliud est esse *supra,* aliud vero *contra* rationem: primum infert nobilitatem in veritate, quia importat aliquid excedens vires rationis: secundum infert falsitatem. Fides dicitur esse *supra,* non vero *contra* rationem. Quemadmodum ergo ordo supernaturalis non destruit naturalem, ut vidimus in Cosmologia art. III. C. IV., imo perficit, ita fides non destruit rationem, sed extollit. Sint igitur propositiones:

Prop. I. Dantur veritates excedentes vires naturae nostrae (Vide *Prol.* q. II. n. 7.).

Prob. Natura nostra vi intellectiva est infima; patet ex erroribus, quibus frequenter subjicitur: item veritates innumerae sunt et infinitae, quia infinita sunt possibilia: Deus ipse est veritas substantialis et infinita, cujus natura ideo excedit prorsus quamlibet naturam creatam. Atqui inter infinitum et finitum erroribus obnoxium est immensurabilis distantia. Ergo multa, imo indefinita latent intellectum nostrum, tum de creatis, tum de Deo. Si enim neque nos ipsos capere possumus, quanto minus altissima Dei et innumerabilia occulta universae naturae tum creatae, tum possibilis? Ergo vel ponenda sunt quaedam inscrutabilia et imperceptibilia nobis, vel negandae sunt innumerabiles veritates. Atqui hoc est absurdum. Ergo illud verum. Fundamentum igitur fidei divinae datur.

Non est nostrum demonstrare res fidei divinae dari et quod ejus veritates inveniuntur in sinu Ecclesiae catholicae: hoc enim tradere est theologi: nos autem, hoc supposito tamquam certo, ad sequentem propositionem progredimur.

Prop. II. VERITATES FIDEI ET RATIONIS NEQUEUNT SIBI INVICEM CONTRAIRE. Est Doctoris *Prol.* q. II. n. 7. et alibi.

Prob. Ab eo qui est fons totius veritatis, non potest esse falsitas. Atqui Deus est auctor fidei et rationis et ab eo sunt omnes veritates. Ergo inter fidem et rationem nequit esse contradictio et falsitas. *Praeterea* quae ad invicem adjuvantur et perficiuntur, non solum non sunt contraria, sed mirifice conveniunt. Atqui fides et ratio ad invicem adjuvantur et perficiuntur. Ergo mirifice conveniunt. Prob. min. Licet fides non perficiatur intrinsece a ratione, perficitur tamen quodammodo extrinsece, scilicet vel quatenus res fidei in ordine scientifico disponuntur et tractantur, vel quatenus defenduntur contra adversarios et mediantibus analogiis et rationibus theologicis et etiam naturalibus demonstrantur rationi non adversari etc. Ratio igitur adjuvat et perficit quodammodo extrinsece fidem. Quod autem fides rationem perficiat et adjuvet, patet quia fides revelat veritates altioris ordinis ad quem mens non poterat natura sua pervenire, vel reddit nos tutos de veritatibus quibusdam ad quas mens pervenire potest, etsi non ita absolute, sicut accidit de multis naturalibus: exemplum primi habetur in revelatione mysterii SS. Trinitatis; exemplum secundi in immortalitate animae. Per primas veritates praecipue mens vagari potest quasi in abysso infinita veritatum; per secundas magis ac magis perfici in ambitu naturae.

Item quoniam ratio humana facile decipitur in suis inquisitionibus, per fidem redditur tuta de puncto quodam a quo vel discedere potest in inquirenda veritate et scientia rei, vel ad quod comparare potest suas conclusiones, ut videatur an argumentatio sit recte confecta. Hac ratione Scholae doctores in speculativis et metaphysicis et practicis ad tantam perfectionem pervenire potuerunt. Hinc Doctor loquens de his quae Fide nobis proponuntur credenda, scribit: « Quid rationabilius quam Deum tamquam finem ultimum super omnia diligi et proximum sicut seipsum? idest ad idem, ad quod se... Ex istis quasi ex principiis practicis, alia practica consequuntur in scriptura tradita, honesta et rationi consona, sicut de eorum rationabilitate patere potest singillatim cuilibet pertractanti de praeceptis, consiliis et Sacramentis, quia in omnibus videtur esse quasi quaedam explicatio legis naturae... De credibilibus patet, quia nihil credimus de Deo quod aliquam imperfectionem importet; imo quidquid credimus verum esse, magis attestatur perfectioni divinae quam ejus oppositum. Patet de Trinitate personarum et incarnatione Verbi et hujusmodi. Nihil enim credimus incredibile, quia tunc incredibile esset mundum ea credere, sicut deducit Augustinus *De Civit. Dei* 22. cap. 5.; mundum tamen ea credere, non est incredibile, quia hoc videmus » (ibi).

ARTICULUS XVII.

De sermone.

De sermone hic agimus, quia multa criteria per illum habentur, v. g. traditio, magisterium, testimonium etc.

Sermo est sonus articulatus oris referens varios mentis conceptus ordinate dispositos, ita ut ab auditoribus bene percipiantur. Differt autem simpliciter a voce in eo quia vox articulata significativa refert tantum unum conceptum; sermo vero refert plures conceptus ordinatos per modum propositionis, vel ratiocinii extrinsecus ore prolati. De modo quo mens per sermonem auditûm in rerum cognitionem deveniat, jam in Logica majore dictum est, C. II. art. II. et C. VIII. art. II.: si alia cupis videas *Paris.* II. D. IX. q. II. n. 9.

Quod sermo maximae sit utilitatis, nullus est qui inficiatur: satis sit revocare quae supra diximus de traditione et testimonio aliorum et de methodo doctrinae in Logica ibidem. Quisnam enim ignorat per sermonem multas res apprehendi et facilius et brevi tempore percipi, quae secus nonnisi difficulter et cum errore et post longum tempus perciperentur?

Verum dum laudanda et extollenda est utilitas sermonis, cavendum est ab errore opposito, nimis scilicet ei tribuendo cum depressione rationis; quemadmodum fecerunt Bonald (*Recherch. philos. sur les premiers objets des connaiss. mor.*, c. 2.) Scriptores Lovanienses (*Epist. ad Card. S. Congr. Indicis Praef.* in ephem. *La scienza e la fede,* t. 79. p. 471-475.), et P. Ventura (*La Trad. e i Se-*

mipelag. della Filos., c. 1. § 6.). Primus enim eousque devenit, ut negaret rationi etiam vim acquirendi absque sermone notiones abstractas et generales rerum: alteri denegarunt potestatem supra se reflectendi: tertius autem solum denegavit potestatem acquirendi sine sermone veritates metaphysicas et morales, ut dictum est de traditionalistis rigorosis art. XII. Quoniam autem rationes contra hujusmodi errores, similiter confici possunt ac eae quae ibidem sunt allatae contra traditionalistas (cum in idem incidat sententia ibi refutata et hic confutanda), ideo remittimus ad eumdem articulum. Tantum hic addimus verba Doctoris ex IV. D. I. q. V. n. 10.: « quantumquumque sermo proferretur, si audiens non haberet in se speciem rei prolatae, nullus conceptus causaretur in eo de illa re. Unde per voces non intelligimus res, nisi quarum habemus species; sed quod actualiter eas consideremus, hoc est propter collationem signi ad signatum. »

Quoad originem sermonis duo ponimus: 1.um quod sermo primo homini a Deo inditus est. Nam inventio sermonis est opus arduum, ut patet consideranti; opus autem arduum nonnisi post longum tempus perfici potest. Ast primus homo debuit media necessaria habere ad rectam institutionem humanitatis; cum autem hoc medium in sermone inveniatur; ergo sermo usque a principio primo parenti inditus est: neque enim praesupponendum est Deum noluisse dare quod necessario requirebatur ad bonum absolutum societatis etsi non adeo numerosae. Addi potest quod homo difficillime capit ea quae sunt spiritus Dei: quid igitur accidisset, si primus parens filios docere res divinas et sociales debuisset absque adjutorio sermonis?

2.um Si sermo per impossibile primo homini inditus non fuisset, potuisset nihilominus paulatim ab homine inveniri. Ratio quia homo continet et ***organum*** naturaliter dispositum ad articulationem vocis et ***rationem*** qua determinare potest significationes sonuum. Quid igitur difficultatis invenitur in potentia hominis ad sermonem inveniendum?

Verum dum improbamus rigidos traditionalistas, non favemus sententiae quorundam rationalistarum tuentium, sermonem sponte sua ortum esse in homine; nam originem sermonis nimis facile explicant, quasi de re parvi momenti agatur: ideoque media via progrediendum est.

THEOLOGIA NATURALIS

PROOEMIUM.

Dignissima philosophiae pars ratione objecti est *Theologia*; cum enim Deus sit perfectissimum et excellentissimum entium, etiam perfectissima et excellentissima est ea pars Philosophiae, quae de Eo pertractat. Verum de Deo agimus non secundum principia revelata, sicut Theologia Dogmatica, sed secundum principia humanae rationi manifesta. Ex quo facile intelligitur Theodiceae definitio: *Scientia de Deo naturali lumine rationis.*

CAPUT I.

De Dei existentia et essentia.

Inutile foret scientiam de Deo acquirere, nisi fundamenti instar Dei existentia constiterit; ab hac ergo initium est ducendum. Quamvis autem non sit ejusdem scientiae demonstrare existentiam et naturam sui objecti, tamen legitime in Logica majori C. v. art. II. exclusimus theologiam, quia ejus objecti existentia de se non patet, neque ab alia scientia traditur. Demonstrationem *existentiae* excipiet inquisitio *essentiae* divinae.

ARTICULUS I.

De atheismo.

Nomine Dei intelligimus *Ens primum* sine initio et fine, omnium supremum, dans aliis omnibus esse quin ab alio ipsum accipiat, summe bonum et undequaque perfectum, infinitum, incomprehensibile et immensum. Systema negans existentiam hujusmodi entis, dicitur *atheismus,* ejusque defensores *athei* appellantur.

Multiplicis hi sunt generis; dicuntur *negativi* hi qui non ponunt Dei existentiam eoquod numquam de eo audierunt, nec adhuc instituere potuerunt de ea re demonstrationem. Dicuntur *positivi* qui quamvis habuerint notitiam Dei, tamen maligne reprobant cum insipientibus dicentes: *Non est Deus. Speculativi* dicuntur qui doctrinaliter atheismum profitentur. *Practici* tandem sunt hi qui ita vivunt, quasi Deus non sit.

A philosophis quaestio instituitur, *an revera athei dentur?* Ad quam diversimode ab his respondetur: quidam absolute negant, ut ontologi et innatistae: alii absolute affirmant sine distinctione: alii media via procedentes asserunt practicos revera dari, neque in parvo numero; negativos posse dari ad breve tamen tempus, usque scilicet ad rationis sufficientem evolutionem; positivos autem forsan non dari. Dictum est *forsan,* quia pro non longo temporis intervallo, quis forsan anceps potest esse de existentia Dei, praecipue si passionibus vehementibus sit praepeditus et negligenter agat.

Prop. Athei practici dantur: negativi ad breve

TEMPUS DARI POSSUNT; NON VERO IDEM EST DE POSITIVIS, SALTEM AD LONGUM TEMPUS.

Prob. I. pars, quae seria non indiget demonstratione, cum saepe prae oculis habeantur plurimi, qui ita suis passionibus indulgent, quasi non sit Deus.

Prob. II. pars. Idea Dei, ut palam fiat in sequenti articulo, non est innata, sed acquisita: acquiritur autem vel per disciplinam, vel per inquisitionem propriam. Dato igitur quod quisquam numquam de Deo audierit, per discursum sibi notio Dei comparanda foret. Et quoniam agitur de objecto superexcellenti, non statim ad ejus existentiam perveniret: et sic eo tempore atheus esset.

Prob. III. pars. Naturale est homini ex effectibus arguere causam, praecipue vero supremam: et id speciatim ex Dei dispositione, ut homo possit facile assequi finem suum ultimum, qui est ipse Deus: sed quod facile apprehendi potest, non ignoratur saltem ad longum tempus: ergo dari non potest etc. Vide Seraphicum I. D. VIII. p. I. art. I. q. II. et *Itiner.* c. I.

Objicitur contra III. partem. Multi inveniuntur qui licet cogitent Deum, tamen sibi persuadere non valent Ejus existentiam.

Resp. Dist. Sibi persuadere non volunt, conc.; est iis persuasum Deum non existere, neg. Distinctio non indiget declaratione.

ARTICULUS II.

An Dei existentia sit demonstrabilis?

Variae sententiae circa demonstrationem praefatam habentur pariter denegantes, sed per viam oppositam.

Prima est *ontologorum*, qui cum tueantur Deum a nobis immediate videri et ante omnia, imo in ipso omnia; quod autem est tale, nec indiget demonstratione, nec eam patitur; concludunt non posse Dei existentiam demonstrari.

Traditionalistae via totaliter opposita progrediuntur: eorum enim est principium, a mente nihil sciri posse, praecipue de nobilioribus veritatibus, nisi ope traditionis: ideoque ad Dei existentiam nos pervenire sola traditione docent.

Tertia sententia est docentium Dei ideam esse nobis *innatam*, vel sicut aliis placuit, hanc propositionem *Deum existere* esse *per se notam.*

Cartesius asserit ideam Dei innatam esse: id deducens ex improportione rerum finitarum ad nobis praebendam ideam infiniti, quae certitudinaliter nobis inest.

Quarta sententia est Spencer ducis *agnosticismi* asserentis (*Prim. Princ.*) absolutum nobis prorsus esse impervium et solum apprehendi posse modo indefinitivo seu indeterminato.

Quinta tandem sententia docet nos naturaliter carere notitia Dei, quae haberi potest vel traditione, vel demonstratione, si prima desit. Haec est sententia Scholae.

Animadvertimus hic non confutari sententiam ontologorum, cum falso fundamento nitatur, contra quod actum est in Psychologia C. vi. art. vii. Confutatio igitur coarctatur solum ad opinionem secundam, tertiam et quartam.

Prop. I. Idea Dei non est nobis innata. Est Doctoris i. D. ii. q. ii. a n. 5.

Prob. Quod est innatum, non indiget demonstratione, quia praesens et impressum in intellectu et sic manife-

stum per se et immediate menti. Atqui nemo *scienter* asserere potest Deum existere sine demonstratione, vel traditione. Ergo idea Dei non est innata. Minor patet, quia si etiam a rudi inquiratur, an Deus existat et quare affirmative respondeat; non dicit, quia hoc sibi est insitum, vel immediate clarum, sicut in hypothesi adversariorum esset dicendum, sed vel quia sic ei traditum est, vel quia deducitur ab existentia mundi.

Praeterea haec idea innata vel dicitur objectiva, vel subjectiva. Atqui non potest esse subjectiva, quia per illam non referretur objectum, idest, Deus, nisi demonstraretur illi ideae reapse respondere Deum: quod est opus laboriosum perinde ac demonstratio naturalis: et tunc ad quid idea innata inservit? Ergo restat altera hypothesis de objectivitate ejusdem: sed neque haec admitti potest, quia in casu immediate referret objectum et ante cetera non innata: quod est contra experientiam et propriam conscientiam.

NOTA. *Deum esse* licet sit propositio nota per se, tamen nobis non innotescit. Dicitur autem « propositio per se nota, quae ex terminis propriis, qui sunt aliquid ejus, ut sunt ejus, habet veritatem evidentem » (ibi). *Prima pars,* idest, de propositione per se, constat, quia existentia Dei includitur in ejus essentia: sed essentia est necessaria per se: ergo et existentia: hoc ens ergo existere necessarium per se est et pariter propositio id innuens. *Secunda pars* de ordine ad intellectum nostrum item patet, quia nos nequimus asserere veritatem contentam in hac propositione *Deus existit,* nisi vel fide recepta ab aliis, vel demonstratione (ibi n. 5. Vide et Seraph. QQ. Disp. *De Myst. SS. Trinit.* q. I. art. 1.).

Quod si quosdam reperimus asseruisse nobis a natura inditum esse hoc judicium *Deum esse*, sic intelligendum est, quod « inest naturaliter nobis habitus impressus... quo potest (mens) conjicere re ipsum esse; » vel « non potest ipsum ignorare anima rationalis » sub ratione communi, non vero sub ratione propria (Halensis I. p. q. III. m. II.).

Objectio. Creatura rationalis immediate ordinatur ad Deum. Atqui ad id requiritur ut saltem ideam Dei innatam habeat, ut sic vel a primo instanti suae vitae rationalis Deum colat, in eumque se ordinet etc. Ergo etc.

Resp. Dist. maj. Tamquam in finem ultimum, conc.; tamquam in finem primo cognitum, neg.: disting. min.: hoc verum forte est quoad creaturas quae vix creatae utuntur ratione, conc.; si secus, neg. et neg. cons. Posita sententia adversariorum, non solum necessario innata ponenda foret idea Dei, sed etiam eorum omnium quae cultum illius respiciunt: item perspectum esse deberet quisnam sit Deus unicus, qui solus est dignus nostro summo honore; secus vel in periculo foret homo adorandi aliud a Deo, vel insumere deberet tempus ad arguendum Deum verum, et sic prima operatio non foret immediate in primum Ens, cum id difficile sit homini arguere. Caeterum homo non nascitur in perfecto usu rationis, sed e contra et evolvitur paullatim in hoc negotio. Ad quid igitur idea innata? Cum autem homo ad primum instans suae rationis pervenit, provisum ipsi est per praeceptum naturale a Deo parentibus impositum educandi religiose filios; ita ut hi pluries nomen Dei ante usum rationis audierint, saepe de Deo cum genitoribus loquuti fuerint, licet sensibus pressi, nihil rationale de

eo intelligant; quare statim ac ratio evolvitur, homo mediis necessariis instructus est ad colendum Deum. Hoc autem potest concedi, ut dictum est, quod homo ratione suae altissimae destinationis ex quadam dispositione naturae facile trahatur ad Deum; quae dispositio unita parentum studio, hominem quantum satis providet de omni medio ad moraliter vivendum.

Prop. II. EXISTENTIA DEI POTEST RATIONE PROBARI. Est Doctoris ibidem.

Prob. ex facto; ut postea patebit. Atqui ab esse ad posse valet illatio. Ergo etc. *Secundo,* quoniam rigidi traditionalistae in omnibus recursum habent ad traditionem, praecipue Sacrae Scripturae, sic etiam ex Scriptura contra eos propositio demonstratur. *Sapientiae* igitur c. 13. v. 15. sic legitur: Vani sunt omnes homines in quibus non subest scientia Dei; et de his quae videntur bona, non potuerunt intelligere eum qui est; neque operibus attendentes agnoverunt quis esset artifex... A magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit Creator horum videri. Et Apostolus ad Romanos c. I. v. 20: Invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque ejus virtus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles (Vide et Seraphicum I. D. III. p. I. art. unic. q. II. et Halensem I. p. q. II. m. II. ab a. I. ad IV.).

Objectio 1. Non est proportio inter Deum et creaturam. Ergo per hanc nequit Dei existentia demonstrari.

Resp. Dist antec. Non est proportio naturae, conc.; ordinis, neg. Idest, per res non demonstratur Dei natura tamquam per adaequatum medium: sed quoniam res creatae sunt contingentes, mutabiles etc. exigentes ideo

ad evitandum progressum in infinitum, aliquod necessarium et immutabile etc., sic ducunt in Deum, qui est tale Ens (Confer ibidem Seraph. q. I. ad 2um.).

Object. II. Infinitum est absolutum, non autem relativum. Ergo ex rerum existentia nequit argui existentia Dei.

Resp. Neg. cons. Licet enim Deus nihil acquirat ex creatione, in creaturis tamen adest verum fundamentum relationis non mutuae; ideoque ducunt in absolutum seu in primum omnium, quod negat relationem ad superius et dicit relationem ad inferius ratione inferioris ipsius, non vero ratione sibi intrinseca.

ARTICULUS III.

De genere argumentorum quibus existentia Dei comprobatur.

Revocandum est imprimis duplicem demonstrationem dari, ut dictum est in Logica majori C. IV. art. I., *a priori* et *a posteriori*. Dicitur *a priori* vel *propter quid* quando arguimus a causa seu ab intrinsecis rei principiis; dicitur autem *a posteriori* seu *quia*, quando arguimus ab effectibus.

Dei existentiam demonstrari argumentis *quia* certum apud omnes est: videas I. D. II. q. II. n. 10 et *Quodl.* VII. n. 12. Non est autem concordia in judicio ferendo de argumento *a priori.* Quidam cum S. Anselmo affirmant: alii ex opposito negant. Anselmus in *Proslogio* c. III. sic suum argumentum conficit. Dei nomine significatur id, quo majus nihil cogitari potest. Atqui tale non est si non existat; quia melius est ens existens, quam non existens. Igitur ex conceptu Dei recte arguitur ejus existentia. S. Doctori adhaeret Halensis I. p. q. III. m. I.

Hoc argumentum sic a Cartesio (*Medit. de prim. Phil.* et in *Resp. ad object.*) redditur: Idea infiniti nobis inest: atqui non potest haberi a posteriori, quia sic haberetur per additionem finiti, vel per subtractionem limitum a finito, quod repugnat. *Item*, idea clara Dei nobis praesens includit existentiam, quia non existentis non est clara idea: sed nobis inest idea Dei clara: ergo in ea includitur etiam existentia.

Tandem Leibnitius (*Nouveaux essais etc.* l. IV. c. IX.) sic ad idem intentum arguit: Ens ex cujus essentia sequitur existentia, si est possibile, idest, si habet essentiam, existit. Atqui Deus est ens ex cujus essentia sequitur existentia. Ergo Deus si est possibilis, existit.

Doctor ibid. *Sent.* n. 32. docet modum quo « colorari illa ratio Anselmi » possit, quam ideo non tenet, sicut generaliter scholastici. Ratio, quia S. Doctor videtur concludere solum subjective; idest, conceptus Dei infert hoc, quod si velit perfecte concipi, concipiendus etiam est ut existens, quia sic ut majus concipitur. Ast ex mere subjectivo concludere objectivum, est facere transitum illogicum: idcirco reprobatur allata argumentatio.

Idem pariter est dicendum de Cartesio initium desumente ab *idea* subjectiva: neque repugnat, ut supponit auctor, eam desumi a rebus, ut patuit superiori articulo (Vide et Angel. I. q. II. a. I. ad 2.).

De Leibnitio dicimus posse ejus argumentationem probare aliquantisper hoc modo. Ens primum omnium, ideoque infinitum et undequaque perfectum possibile est esse *in re*. Ergo revera est. Antecedens ex eo probatur, quia secus philosophi impossibile concluderent in demonstratione a posteriori: caeterum res manifesta ap-

paret rationi. Consequentia sic ostenditur; quia si actu non esset, esse repugnaret, cum Deus non habeat causam sui *esse* et nihil sibi *esse* possit tribuere: et sic repugnaret existere, sicut repugnat asserere non dari causam, sed dari effectum. Neque dicatur etiam hic subjective procedi, sicut in argumento anselmiano et cartesiano; nam nos initium duximus non a conceptu et ab idea, sed ab existentiae realis possibilitate, seu a possibilitate objectiva ad realitatem objectivam. Sumpsimus autem occasionem sic arguendi ex principio ibidem n. 32. tradito a Doctore, quod quidquid est possibile in Deo, necessario est.

ARTICULUS IV.

Dei existentia demonstratur.

Existentia Dei triplicis generis argumentis demonstratur, nempe *metaphysicis, physicis* et *argumento morali;* quae eodem ordine exponentur.

Prop. Deus existit. Vide Doctorem I. D. II. q. II. a n. 11.

Prob. primo, argumentis metaphysicis: et ante omnia ex parte effectivi, seu *causalitatis,* educendo adesse aliquod effectivum simpliciter primum, infectum etc. In rebus mundanis invenitur ordo in productione, ita ut una sit producens et altera producta; quae simul sua vice fit producens etc.: patet in generationibus et productionibus, quae quasi catenam conficiunt. Inquirimus autem an detur primum in his evolutionibus incausatum et causa aliorum. Si sic, habetur propositum, quia absolute incausatum et causa omnium *est Deus.* Si non, ad-

mittendus est progressus in infinitum in causis. Atqui hujusmodi progressus dari nequit, ut demonstratum est in Metaphysica C. VIII. art. III. Ergo necessario deveniendum est ad absolute primum, improductum etc., breviter ad Deum.

Quoniam minoris vim relucere magni interest, optimum putamus breviter recolligere dicta in Metaphysica. Causae vel sunt ordinatae *per se,* vel *per accidens:* repugnat progressus in infinitum in prioribus, quia secus ad effectum aliquem infinitae causae requirerentur *per se:* imo effectus hujusmodi productus esset infinitus, quia reciperet aliquid a veris causis diversis formaliter et infinitis: et cum agatur de ordine mundano, quilibet illius effectus infinitus existeret. Item quoniam causae per se ordinatae differunt in perfectione, quo magis receditur ab effectu, eo magis causa evadit perfectior et sic independens in causando: ergo in infinitum perfecta, nullius indigebit ad causandum: quod est contra rationem causarum ordinatarum per se: et ratione contrariorum ultima producere quidquam non poterit: vel etiam, quoniam infinitum non transitur, numquam poterit deveniri ad causam ultimam et sic ad effectum ullum.

Secundo dari non potest progressus infinitus in causis ordinatis *per accidens,* quia in infinito ponerentur partes finitae (idest res taliter ordinatae, quae sunt finitae), prius et posterius, terminus cum medio absque initio, adjunctio et demptio; quae in infinitum implicant. Vide quam bene ibidem a n. 9. ad 16. Doctor hoc evolvat argumentum: quod sic breviter recolligitur in *Quodl.* VII. n. 27.: « Tota universitas causatorum causam habet: non autem quae sit aliquod istius universitatis, quia tunc idem esset causa

sui: ergo aliquid extra totam universalitatem illam. Si ergo in causis non ascendatur in infinitum, non solum quaelibet est causata, sed tota multitudo erit causata et per consequens ab aliquo extra totam illam multitudinem: ergo in illo erit status, tamquam in simpliciter primo causante. »

Argumentum secundum desumitur a *contingentia* rerum mundanarum. Dari contingens, manifestum est: res mundanas universas, non excluso homine earum nobilissimo, esse contingentes, item patet; quia secus aeternae, immutabiles forent et earum esse repugnaret non esse: hoc autem de nulla re creata asseri potest, quia bene concipitur ejus absentia a mundo sine vel minima laesione ordinis: caeterum quomodo dici potest necessarium quod continuo transit? Atqui contingens per se inducit necessarium, cujus scilicet *esse* repugnat non esse. Ergo etiam universa mundana inducunt in undequaque absolutum. Minor sic ostenditur: nullum contingens in se suae existentiae rationem habet; secus sic semper extitisset in actu independens a quolibet alio et numquam ideo in eo instanti, in quo poterat tum ad esse venire, tum ab esse prohiberi: quod sane est contra naturam contingentis.

Tertium argumentum desumitur ab *immutabilitate* et *aeternitate veritatis*. Dari hujusmodi proprietates in veritate, intuenti fit manifestum: has autem independenter se habere ab homine et a quolibet intellectu creato, item manifestissime apparet, quia nihil dare potest, quo caret. Ne ergo ponatur progressus in infinitum, ens aeternum, immutabile et necessarium est ponendum, quod sit ratio, fons et origo totius veritatis cum ejusdem passionibus.

Quartum argumentum sic confici potest *ex notione finiti.* Datur finitum: patet, quia quidquid in mundo occurrit, finitum et limitibus circumscriptum reperitur. Atqui finitum infinitum subaudit. Ergo infinitum datur, quod est Deus. Minor ita demonstratur, quia finitum de se includit deficientiam in esse et excludit aeternitatem: ideo ut progressus infinitus removeatur, aliquid sit oportet extra rationem finiti. Quod ostenditur etiam quia magis et minus contentum in finito supponit id quod est tale per se, idest, per se bonum, sapiens etc. etc. et causa et ratio sufficiens boni etc. finiti et limite pressi. Hinc Augustinus *De Trinit.* VIII. cap. III.: « Quid plura et plura? Bonum hoc et bonum illud: tolle hoc et illud et vide ipsum bonum si potes: ita Deum videbis non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. Neque enim in his omnibus bonis vel quae commemoravi, vel quae alia cernuntur, sive cogitantur, diceremus aliud alio melius, cum vere judicamus, nisi esset nobis impressa notio ipsius boni, secundum quod et probaremus aliquid et aliud illi praeponeremus. Sic amandus est Deus: non hoc et illud bonum, sed ipsum bonum » (Recole et D. Thom. I. q. II. a. 3. et Halensem I. p. q. III. m. I.).

Argumentum physicum: hoc educitur ex pulchritudine et ordine universi: in mundo est et ordo et pulchritudo. Atqui haec exigunt sapientissimum ordinatorem, qui est Deus. Ergo Deus est. Prob. min. Ad rectam mundi dispositionem requirebatur in creante et disponente cognitio perfectissima non solum legum et naturarum quae absque numero in coelo et in terris sunt, sed etiam aliarum innumerabilium possibilium, ut eae solae eligerentur, quae simul convenire possent in unicum systema.

quin una alteri esset impedimento et detrimento. Cognoscere autem hujusmodi innumerabiles leges et naturas et eas ad esse reducere ordine praedicto, non concipitur esse entis finiti. Qui enim vel superficialiter oculis coelos perlustret et consideret immensa spatia, in hisque sine numero corpora ordinate ad invicem sese moventia ad modum machinae immensae perfectissimae, legibus certis et exactissimis, quin inordinatum quidquam inveniatur, quamvis quaedam prae magnitudine et vi minora quasi deglutire valeant, et simul consideret caetera omnia quae de astris a doctissimis edocentur (et tamen vix superficies coeli potuit adhuc attingi), non poterit sane se continere quin exclamet: Coeli enarrant gloriam Dei et opera manuum ejus annuntiat firmamentum (Ps. 18.).

Neque adversarii arguere possunt, absolute loquendo mundum finitum non exigere causam infinitam. Nam *imprimis* respondetur mundum esse ex nihilo (Vide Cosmol. C. I. art. XI.): ex nihilo autem educere non valet causa finita (ibi art. X.). *Secundo,* licet absolute loquendo effectus finitus non exigat de se causam infinitam, tamen spectatis omnibus, hoc asseri non potest de ordinatione et creatione mundi: eo vel magis quia menti statim occurrit repugnantia progressus infiniti, sic: vel hic causans est incausatum, vel non; etc.

Argumentum morale, desumptum a consensu hominum. Quomodo hic consensus sit veritatis criterium videas in Psychologia C. VIII. art. XIV., quia vel fundatur in constanti et primitiva revelatione, quae ideo levis et fabulosa esse non potest (ibi art. XII.); vel fundamentum habet in evidentia rei, vel in facili illius demonstratione. Atqui unanimis est consensus populorum circa Dei exi-

stentiam. Ergo de ea nullimode dubitare licet. Minor clare patet si populorum historiae consulantur, tum veterum, tum recentium, tum cultorum, tum incultorum; nullus enim inventus est, qui numen aliquod supremum non adoraverit et non adoret.

Objectiones.

Object. I. Argumentum metaphysicum arguit ex contingenti. Sed contingens nequit dare necessarium. Ergo nullius roboris est ad probandam Dei existentiam.

Resp. Dist. maj. Arguit ex contingenti habente necessariam relationem ad necessarium, conc.; secus, neg. Dist. min. Nequit dare *esse* etc., conc.; nequit inducere arguendo necessarium, neg. Scilicet, metaphysicum argumentum desumit vim suam et ab impossibilitate progressus infiniti et a principio causalitatis: licet igitur a contingenti desumat initium, tamen quoniam fundatur in metaphysicis et necessariis, recte necessarium concludit (Vide Doctorem *Sent.* ibi. n. 15.).

Instantia. Sicut non licet ex necessario deducere contingens; a pari, neque a contingenti deducere necessarium.

Resp. Negatur, quia non eadem est ratio: nam de natura necessarii non est exigere contingens, sine quo optime concipitur esse; non vero est e contra; quia nullimode potest concipi contingens, nisi concipiatur praeexistere necessarium.

Object. II. Nulla proportio est inter Deum et creaturas: ergo ab existentia rerum argui non potest existentia Dei.

Resp. Non est proportio naturae, conc.; ordinis et relationis, neg. Major enim est relatio creaturae ad Deum,

quam creaturae ad creaturam: ratio, quia etsi possit quis concipere quamlibet rem creatam independenter ab alia et unam posse existere independenter ab aliis cunctis, tamen fieri nequit ut creatura absque creatore concipiatur et illa possit existere independenter a Deo.

Object. III. Saltem non videtur manifesta absurditas progressus in infinitum; secus a D. Thoma non defenderetur possibilitas creationis ab aeterno; quod infinitas successiones includit.

Resp. Neg. antec. Sententiam Angelici dicimus primo, ex hoc videri erroneam: secundo, cum in ea opinione non agatur de vera aeternitate, quia patitur finem et medium, ideo non excludit absolute primum; tanto magis quia defenditur praefata possibilitas sub absoluta et unica potentia Dei. Et tamen neque hoc ratio bene valet capere; ita ut generaliter auctores respuant praefatam opinionem. Tandem doctrina S. Thomae haec est: demonstrari non posse impossibilitatem creationis ab aeterno saltem creaturae incorruptibilis; in quo et Scotus concordat (Vide Cosmologiam C. I. art. XIV.).

Object. IV. Effectus finitus non inducit causam infinitam. Ergo ex mundi existentia invanum concluditur existentia Dei.

Resp. Dist. antec. Effectus finitus non eductus ex nihilo, conc.; eductus ex nihilo, neg. Et negatur consequens. Recole quae dicta sunt in exponendo argumento physico.

Object. V. Assensus in Dei existentiam profluit vel ex ignorantia causarum, vel ex fraude potentium, ut sibi populos subjectos habeant.

Resp. Negando absolute. Est falsum assertum primum,

quia imo ex perfecta cognitione causarum infallibiliter et plene conscii pervenimus ad unicam causam, quae rationes omnium continet. Est falsum alterum, quia gratis asseritur; imo martyres aliud quid docent, sicut et sapientes longe plurimi.

ARTICULUS V.

Corollaria praecedentis demonstrationis.

Haec exhibentur a Doctore ibidem D. II. q. II.

Primum corollarium est, « quod aliquod effectivum sit primum simpliciter, ita scilicet quod non sit effectibile, nec effectivum virtute alterius a se » (n. 11.). Ratio ex dictis facile patet.

Secundum. De primo effectivo est « quod simpliciter primum effectivum est incausabile » (ibi n. 16.). Profluit ex primo, quia primum simpliciter excludit simpliciter superius: sed causabile includit superius: ergo Deus est omnino incausabilis. Ex quo etiam profluit esse *non finibilem*, seu ordinatum ad finem; *non materiabilem*, idest non ordinatum ad materiam, et *non formabilem*, idest non ordinatum ad recipiendam formam. Ratio, quia ordinatio ad finem includit aliud sibi superius; quod de Deo asseri repugnat. Item materia et forma repugnant in Deo, quia hae tamquam primum poni non possunt, quia causae intrinsecae extrinsecis indigent ut uniantur (Vide Metaph. C. VI. art. IV.). Deus autem nullimode extrinseco indiget: ergo non est materiabilis et formabilis.

Tertium corollarium est quod primum efficiens est finis ultimus; « quia omne per se efficiens agit propter

finem et prius efficiens agit propter finem priorem: ergo primum efficiens agit propter ultimum finem: sed propter nihil aliud a se principaliter et ultimate agit, quia nihil aliud a se potest esse finis ejus: ergo agit propter se sicut propter finem ultimum: ergo primum efficiens est ultimus finis » (n. 18.).

Quartum denique est quod primum efficiens « est ex se necesse esse. Probatio, quia est penitus incausabile: nam contradictionem includit aliquod esse prius eo in genere causae efficientis vel finis et per consequens in genere cujusquumque causae... Ex hoc arguo sic: nihil potest non esse, nisi cui aliquid incompossibile positive vel privative potest inesse: sed ei quod est a se et penitus incausabile, non potest aliquid inesse, quod sit ei incompossibile positive vel privative. Ergo etc. » (n. 19.). Major patet: minor sic ostenditur: illud incompossibile non potest esse Deus vel in Deo, quia repugnat naturam primam sibi velle vel habere contraria; non potest esse aliud a se quia contra Dei *esse* nonnisi superius posset agere: quod non est; neque illius *esse* potest deficere, quia non participatum, sed formaliter tale, idest, essentiale et fontale *esse* (Vide ibi alia multa. Confer et Seraphicum de ultimo QQ. DD. *De Trinit.* art. I. q. VII. et *Itin.* c. V.).

ARTICULUS VI.

An Deus sit substantia?

De substantialitate relate ad Deum hic non inquiritur quatenus in praedicamento contineatur, cum talis redoleat imperfectionem, utpote quae requirit perfici ultimo

a differentia specifica formaliter diversa a ratione generis; sed loquimur de perfectione substantiae inhaerente, seu de substantia prout dicit *ens in se et per se et abs se, excludens omnino subjectum inhaesionis.* Imo quoniam Deo convenit perfectio summa, dicitur esse substantia perfectissimo modo. Primum, idest, Deum esse ens abs se, superius art. IV. et V. demonstratum est: ei convenire perfectissimo modo esse ens substantiale, in tractatu de attributis et perfectionibus divinis ostendetur: articulus praesens coarctatur ad hoc ut demonstretur Deo convenire rationem substantiae.

Prop. DEUS EST SUBSTANTIA. Est Doctoris I. D. VIII. q. III. n. 16. 22. 26.

Prob. Quidquid perfectionis reperitur in esse, tribuendum est primo enti: sed est perfectionis in esse posse stare in se et per se: ergo hoc est tribuendum primo enti: ideoque etc. *Item* causa nequit esse deterioris conditionis quam effectus: sed res mundanae sunt substantia et habent sui causam Deum: ergo potiori ratione Deo ratio substantiae convenit. *Tandem* si Deus substantia non foret, foret accidens, quia in esse non datur medium: sed repugnat Deum esse accidens: ergo est substantia.

Deum non posse esse substantiam incompletam, non demonstratur particulariter, quia patet per hoc poni in Deo imperfectionem et dependentiam ab eo, a quo perfici posset. Deus autem omnino independens est et perfectissimus.

Praeterea Deus est substantia *vivens:* pro quo potest esse prima et secunda ratio superioris propositionis, modificatis modificandis, idest, addendo vitam. Adde quod vita praecipue refulget in intelligendo et volendo: Deus

autem, ut constabit, maxime est intelligens et volens: ergo praeditus est *vita.*

Tandem dicimus Deum esse *spiritum,* ideoque substantiam viventem spiritualem: ratio quia materia et quod constat materia, necessario dicit imperfectionem ex parte saltem hujus principii inertis: contra esse spiritum est perfectio simpliciter simplex, maxime conveniens *primo per se* omnium tum ordine, tum perfectione.

ARTICULUS VII.

De essentia Dei.

Demonstratio existentiae Dei naturaliter ducit ad inquirendum de natura et essentia divina. Antequam autem materiam aggrediamur, in memoriam est revocandus modus quo mens humana in Dei cognitionem devenit: cfr. Psychologia C. v. art. x.; hic solum animadvertimus de modo in particulari, quod «Deus innotescit nobis tripliciter, scilicet per causalitatem, per ablationem et per excellentiam» (Seraph. I. D. XXII. art. un. q. II.). Per *causalitatem* quatenus ex effectibus creatis arguitur causa creans: per *ablationem,* quatenus a creatis perfectionibus removetur id quod redolet imperfectionem; v. g. limites etc. ac perfectio sic purata Deo tribuitur: per *excellentiam,* quatenus nobiliori modo quod creaturis est, in Deo concipitur reperiri. Primus modus *praecipue* respicit existentiam: alii duo modi naturam; sed horum prior praecipue in ordinem ad intensitatem perfectionum divinae naturae; alter autem in ordine ad rationem formalem, quatenus ex ratione formali

perfectionum creatarum movemur ad tribuendum Deo idem nobiliori tamen et excellentiori ratione.

His praestitutis, de essentia divina dicimus eam posse conspici vel quasi *materialiter*, vel *formaliter*. Primo modo ipsa consistit in cumulo omnium perfectionum; nam quidquid est in Deo, necessarium est, minime vero accidentale; ideoque vel constituit naturam, vel a natura concipitur ratione profluere. Atqui essentia materialiter inspecta haec omnia complectitur. Ergo etc. Altero modo essentia sita est in eo, quo posito, intelliguntur *positive, immediate* et *per se* profluere omnes perfectiones divinae et quasi differentia formalis Dei a creaturis. Quaestio, *quaenam* sit essentia divina, est de divinitate formaliter inspecta.

Hic sententiae doctorum discrepant: quidam thomistarum eam reponunt in *radicali intellectione*, seu in potestate formali et essentiali intelligendi: alii S. Thomae sectatores in *asseitate*, seu in eo quod Deus est *ens a se;* quam sententiam multi recentes amplectuntur. Nominales, duce nostro Okamo, eam reponunt in *complexione omnium* quae in Deo sunt. Tandem scotistae generaliter reponunt in *infinitate radicali,* seu in exigentia radicali infinitatis.

Praenota tamen cum Doctore (*Quodl.* I. n. 3.) *primo* quod constitutivum essentiae debet esse aliqua entitas realis, actualis, unica et ad se et ratio prima essendi simpliciter. De realitate et actualitate patet, quia agitur de realissimo et actualissimo: de unicitate item constat, quia essentia in puncto consistit et praecipue in spiritualibus substantiis, utpote quae principia varia respuunt; et specialissimo modo Deus. *Ad se* excludit relationem ad extra.

Ratio prima etc. non innuit id quod a nobis in Deo primo apprehenditur, sed quod a parte rei formaliter et per se est ratio omnium quae in Deo sunt.

Secundo praenota ex IV. D. XIII. q. I. n. 32. infinitatem aliam esse *radicalem,* aliam *formalem. Formalis* dicitur infinitas afficiens naturam divinam et perfectiones ejus; ex quo actu limites ab his excluduntur. Dicitur *radicalis* seu etiam fundamentalis, quae consideratur tamquam differentia afficiens ens, illudque determinans et ex qua tamquam ex radice omnes profluunt perfectiones infinito gradu (Vide et I. D. III. q. II. n. 17.).

Tertio praenota quod in Deum non ingreditur genus et differentia, cum sit extra categorias: tamen ejus constitutivum continet aliquid quod est loco generis et differentiae: primum scotistae reponunt in *ente,* alterum in *infinitate radicali.*

Prop. I. NEQUE ACTUALIS, NEQUE RADICALIS INTELLECTIO POSSUNT ESSE CONSTITUTIVUM DIVINAE ESSENTIAE.

Prob. I. pars. Actualis intellectio praeexigit naturam constitutam, cum nihil agat nisi jam constitutum in suo esse formali. Atqui repugnat aliquid constitui ex eo quod est se posterius. Ergo actualis intellectio non est constitutivum divinae essentiae. *Item* essentia est ratio omnium quae sunt in re. Atqui intellectio actualis non est ratio omnium quae sunt in Deo; aliter quilibet intelligens contineret divina attributa per se. Ergo etc.

Prob. II. pars. Radicalis intellectio est idem ac exigentia intelligendi in dato ente. Atqui exigentia intelligendi non competit soli Deo, sed etiam creaturae rationali. Ergo haec non potest assignari tamquam constitutivum essentiae divinae. *Item* exigentia intelligendi de se

non infert aeternitatem, immensitatem, omnipotentiam, infinitatem etc. etc., quae tamen sunt in Deo.

Prop. II. Essentia divina non est sita in cumulo omnium perfectionum.

Prob. quia non solvit quaestionem, nec in Deo distinguit id quod concipitur quasi profluere et id a quo illud profluit: et tamen necesse est id ponere, quia si cuncta ad unitatem referuntur, etiam ea quasi multiplicia quae sunt in primo omnium, debent sui rationem habere ab aliquo quod concipitur esse primum omnium et ratio formalis omnium.

Prop. III. Asseitas non recte concipitur ratio constitutiva divinae essentiae.

Prob. Constitutivum essentiae non debet confundi cum modo quo essentia in suo esse constituitur, quia modus est accidens aut quasi accidens; v. g. aliud in nobis est essentia, aliud modus quo illam recepimus: sic omnes homines similiter habent essentiam; non omnes tamen eodem modo receperunt; quia Adam per creationem, caeteri vero per generationem. Atqui asseitas dicit tantum modum, quo essentia habetur, non autem quasi principia, vel constitutivum intrinsecum essentiae. *Item* asseitas est quid mere negativum, idest, simpliciter negans esse ab alio; ideoque negative tantum *esse* est modificans: neque enim v. g. Adam aliquid positivum prae caeteris hominibus continet eo quod ipse non sit ab alio homine, sicut caeteri. Atqui repugnat negativum esse constitutivum essentiae. Ergo etc. *Tandem* asseitas non reddit per se et primo et immediate rationes omnium divinorum, sed mediate, idest, mediante infinitate divini esse: asseitas ergo est nobis tantum occasio ut perveniamus

ad primum omnium positivum; non autem est essentiae constitutivum. Antecedens patet si consulantur multae conclusiones quae in Theologia educuntur.

Prop. IV. Ens infinitum radicaliter, seu infinitas radicalis est formale constitutivum divinae essentiae. Est Doctoris I. D. III. q. II. n. 17. ibi. D. VIII. q. III. n. 29. et *Prol.* q. II. lat. n. 12.

Prob. quia infinitas radicalis primo et per se divinam essentiam constituit et a quolibet alio Deum distinguit. Revera haec infinitas continet verum esse et reale, quia, ut dictum est, ipsa infert *ens exigens* etc. Esse autem verum et reale commune est etiam creaturis; ideoque id est in loco quasi generis. Item *est ad Deum,* quia intelligitur afficere Deum independenter a rebus creatis et a relatione. Est *unica,* quia quopiam ablato ab ea, essentia non obtinet. Est ibi *differentia* quia soli Deo *de se* competit infinitas et alteri convenire omnino repugnat. Tandem ipsa per se et primo est *ratio omnium* quae sunt in Deo: quia ex eo quod ens est radicaliter infinitum, est etiam per se et primo exigens omnes possibiles perfectiones in gradu infinito. Cum igitur in infinitate radicali omnia habeantur, quae constituere valent divinam essentiam, ea revera dicenda est constitutiva illius.

Objectiones.

Object. I. Infinitas radicalis subaudit essentiam. Ergo non est constitutiva ejus.

Resp. Dist. antec. Subaudit, seu melius in suo conceptu includit *esse* tamquam genus et modum infinitum tamquam differentiam ad essentiam constituendam,

conc.; includit essentiam constitutam, neg. Responsio patet.

Instatur. Infinitas est proprietas: proprietas autem non constituit essentiam, sed supponit.

Resp. dist. Infinitas formalis, conc.; infinitas radicalis, neg. Recole praenotamen secundum.

Instatur adhuc. Infinitas radicalis ponit in Deo differentiam specificam: ergo et genus: quod est absurdum.

Resp. Dist. antec. Ponit quasi differentiam, conc.; veram differentiam logicam, neg. Infinitas enim radicalis improprie dicitur differentia, idest solum ex eo quia per eam differt Deus a creaturis. Rectius ea dicenda est modus substantialis: « Infinitum, ait Doctor ibi D. III., non est quasi attributum vel passio entis, sive ejus de quo dicitur, sed dicit modum intrinsecum illius entitatis; ita quod cum dico ens infinitum, non habeo conceptum quasi per accidens ex subjecto et passione, sed conceptum per se subjecti in certo gradu perfectionis, scilicet, infinitatis. » Quid sit modus et in quo a differentia discriminetur, videas in Metaphysica Cap. I. art. III.

Objectio II. Asseitati conveniunt requisita ad essentiam divinam, quia ab ea intelliguntur profluere omnia sive immediate, sive mediate, quae de Deo cognoscuntur.

Resp. Neg. quia praeterea requiritur ut sit quid positivum et primum principium omnium, quae Deo insunt. Haec autem, ut visum est in corpore, de asseitate non verificantur.

Objectio III. Intelligentia est divinarum perfectionum nobilissima. Ergo ab ea essentia constituitur.

Resp. Dist. antec. In genere attributorum, transeat: relate ad essentiam, neg. Diximus transeat, tum quia in

divinis non invenitur magis et minus; tum quia si intellectus et voluntas spectentur ad se, perfectio major dicitur in sententia Scholae nostrae per voluntatem, quam per intellectum (Vide Psychologiam C. VII. art. VIII.).

CAPUT II.

De divinis perfectionibus.

Essentiam rei passiones sequuntur ab eadem profluentes; quae relate ad Deum rectius *perfectiones* et *attributa* appellantur; et denotant non « perfectionem primam, sed quasi accidentalem in bene esse; unde Augustinus 15. *De Trinit.* c. 5., si dicimus sapiens, speciosus, potens, spiritus, horum quod novissimum posui, videtur significare substantiam, caetera vero hujus substantiae qualitates » (I. D. VIII. q. IV. n. 6.). De his perfectionibus in praesenti capite incipimus tractatum.

ARTICULUS I.

Declaratur natura divinarum perfectionum.

Perfectio communiter dicitur *possessio* eorum quae requiruntur in genere a tali ente: vel complexus eorum quae requiruntur ad complendum undequaque ens in sua exigentia: quo sensu complexio omnium requisitorum ad hominem, dicitur *perfectio humana*. Proprius perfectio dicitur omne id in particulari quod ordinatur ad perfi-

ciendum ens: quo sensu definiri potest: id quod per modum qualitatis intelligitur perficere naturam: et de ea hic agere intendimus.

Perfectiones aliae sunt *simpliciter simplices*, aliae *secundum quid*. Dicitur simpliciter simplex quae de se nullam includit imperfectionem, vel ut definit S. Anselmus in *Monol.* c. 14. ea dicitur quae in unoquoque est melior ipsa quam non ipsa. Dicitur e contra secundum quid quae de se includit imperfectionem et limitationem, vel quae in unoquoque non est melior ipsa quam non ipsa.

Doctor, ibi q. I. n. 7., explanans anselmianam definitionem scribit: « Dico quod illa descriptio debet sic intelligi, quod perfectio simpliciter est melius non tantum suo contradictorio; ita enim quodquumque positivum est melius et simpliciter perfectius sua negatione, imo nulla negatio est perfectio aliqua formaliter; sed intelligitur sic esse melius ipsum quam non ipsum, idest quolibet suo incompossibili: » idest, ut observat ibidem, debet considerari perfectio praecise a natura; inde autem relate ad suum oppositum, cum quo stare non potest: si melius est hoc quam oppositum, est perfectio simplex; secus est perfectio secundum quid: v. g. sumatur esse corporeum; ejus oppositum est esse spirituale: certe non est melius esse corpus, quam spiritum: contra, est melius esse spiritum quam corpus: ergo esse spiritum est perfectio simpliciter simplex, esse vero corpus est perfectio secundum quid. Perfectiones simpliciter simplices Deo tribuuntur *formaliter*, perfectiones secundum quid *eminenter*, ut ostendetur articulo v.

Perfectiones divinae aliae sunt ad modum modificantium, ex quo appellari solent *modificantes*, quia essen-

tiam divinam et attributa reliqua intelliguntur perficere quasi modificando, v. g. aeternitas afficiens tum essentiam, tum alia attributa: aliae dicuntur *positivae,* quia concipiuntur ut perficiens quasi additum essentiae. Primae rectius simpliciter *perfectiones* nominantur, aliae melius *attributi* nomen sibi vindicant.

Attributa alia sunt *ad intra, seu absoluta,* alia *ad extra, seu relativa.* Absoluta Deum respiciunt sine ulla relatione ad creaturas: relativa vero relationem praefatam includunt: exemplum primi habetur in voluntate divina; exemplum secundi in divina Providentia.

Nota tamen cum Doctore *Quodl.* I. n. 7. attributa ad extra non esse quid simpliciter rationis considerata in Deo; in eo enim sunt quid positivum et quodammodo absolutum, sicut caeterae perfectiones: rationis est solum relatio quae concipitur a nobis adesse inter Deum et creaturam, *quasi* Deus sit terminus acquirens quidquam ab alio extremo.

Perfectiones modificantes sunt aeternitas, infinitas formalis, simplicitas, immutabilitas, immensitas, incomprehensibilitas et ineffabilitas: quibus addi potest veritas, unitas, bonitas. Ex perfectionibus positivis attributa absoluta sunt intellectus et voluntas, scientia, justitia et misericordia: scientia tamen in actu intellectus includitur: justitia et misericordia in actu voluntatis. Attributa relativa sunt omnipotentia, creatio, conservatio, concursus, providentia, quae voluntatis actum quasi modificant. Recte ideo Doctor I. D. x. n. 2. docet omnia attributa ad intellectum et voluntatem reduci, qui tamquam principium divinae activitatis concipiuntur.

ARTICULUS II.

De distinctione perfectionum et naturae Dei.

Variae habentur sententiae auctorum et doctorum circa distinctionem perfectionum seu attributorum *ab essentia divina et a se invicem.* Quidam, ut nominales, eas ajunt distingui solo nomine, minime ideo intrinsece. Alii e diametro his opponuntur tuentes inter eas adesse realem distinctionem, ut Gualterus et (ut videtur) etiam Gilbertus Porretanus. Alii, ut generaliter thomistae, sunt pro distinctione virtuali. Alii tandem, ut scotistae, pro distinctione formali; quibuscum videtur perfecte convenire S. Bonaventura, ut dictum est in Metaph. C. IV. art. XV.: ibi enim Seraphicus loquitur de distinctione in Deo ponenda. Antequam vera sententia stabiliatur, refellendae sunt quae falsae videntur.

Prop. I. INTER ESSENTIAM DIVINAM ET ATTRIBUTA REPUGNAT ADESSE REALEM DISTINCTIONEM. Est Doctoris I. D. VIII. q. IV.

Prob. Essentia divina est infinita, ut alibi palam fiet: quod autem est infinitum, non patitur in se nisi identificata sibi; secus ea natura conciperetur indigere alio a se, quia realiter a se distincto. Atqui infinitum repugnat alio a se indigere. Ergo repugnat etiam naturam et attributa in Deo distingui realiter. Major declaratur, quia attributa sunt aliquod afferens veram perfectionem: igitur entitas seu formalitas attributi est quidquam extra rationem formalem essentiae; et sic essentia illis indiget ut perficiatur: si igitur attributa sunt alia res ab essentia,

ergo haec alio a se indiget ut perficiatur. Minor patet, quia infinitum in se includit plenitudinem essendi, excludens quamlibet indigentiam: ideoque quidquid est in infinito, idem est cum natura ejusdem.

Item realiter distincta in Deo (si forent), vel infinita sunt, vel finita. Atqui repugnat finitum constituere vel perficere infinitum; primum patet, quia nullum finitum dare potest quod non habet; secundum item constat, quia infinitum dependens intrinsece fieret a finito: item repugnat alterum, quia infinita efficerent unum per accidens in Deo, quia, ut dictum est, infinitum nullius indigens est, et sic infinita Dei per se ad invicem non ordinarentur. Ergo nullimode concipi potest in Deo attributa a natura distingui realiter.

Item natura divina est simplicissima, idque quod ab ea profluit, consubstantiale illi debet esse. Atqui huic contrariatur distinctio realis inter essentiam et attributa. Ergo etc. Major est certa, quia realiter distincta sunt alia et alia res: quomodo autem attributa sunt aliud, nisi per quamdam divisionem ab essentia? et id quomodo accidit in simplicissimo?

Tandem si attributa realiter ab essentia distinguerentur, aliquod majus obtineretur per ea, quam per solam essentiam. Atqui id in infinito repugnat, cui addi non potest. Ergo etc.

Prop. II. ATTRIBUTA NON SOLA RATIONE AB ESSENTIA DIVINA DISTINGUUNTUR. Est Doctoris ibidem n. 6. 9. etc.

Prob. Quidquid sola ratione distinguitur, non habet distinctionem nisi cum intellectus cogitat, « quia ens reale quod distinguitur contra ens rationis, est illud quod ex se habet esse, circumscripto omni opere intellectus ut

intellectus est: quidquid autem dependet ab ente rationis vel necessario praeexigit illud, non potest habere suum esse, circumscripto omni opere intellectus ut intellectus est » (10.). Atqui independenter ab omni opere intellectus, in Deo reperitur distinctio inter essentiam, ejusque attributa. Ergo haec non sola ratione distinguuntur. Minor probatur. Si ex parte Dei nulla extaret distinctio, attributa ad invicem et cum essentia synonyma forent; et sic dicendo *immensus* innueretur *sapiens,* dicendo *bonus* diceretur *justus* etc. etc., quae falsa sunt.

Prop. III. ESSENTIA DIVINA ET ATTRIBUTA FORMALITER DISTINGUUNTUR (Vide Doctorem ibidem a n. 17. et IV. D. XLVI. q. III. n. 4. 5.).

Prob. Quae habent diversam rationem formalem et diversam definitionem, nec tamen sunt realiter distincta, distinguuntur formaliter. Atqui essentia divina et attributa habent diversam definitionem et diversam rationem formalem, nec tamen sunt realiter distincta, ut patuit ex prima propositione. Ergo ea distinguuntur formaliter. Probatur minor: et imprimis quod habent diversam definitionem; quod patet, quia alia est definitio essentiae, alia intellectus, alia justitiae etc. etc.: secundo, habent diversam rationem formalem; etenim sapientia in re ex natura sua et bonitas similiter revera sunt in Deo; una autem non est formaliter altera, nec in communi seu in abstracto, ut clarum est, nec concrete in subjecto; secus etiam in nobis unum et idem forent; nec prout sunt in tali subjecto, nempe in Deo, quia subjectum non aufert rationem formalem eorum quae de se et sua natura formaliter sunt alia. « Si infinita sapientia, scribit ibi Doctor, esset formaliter infinita bonitas, et sapientia in communi

esset formaliter bonitas in communi; infinitas enim non destruit formaliter rationem illius cui additur, quia in quoquumque gradu intelligatur esse aliqua perfectio, qui tamen gradus est gradus illius perfectionis, non tollitur ratio formalis istius perfectionis propter istum gradum; et ita si non includit formaliter ut in communi, nec ut infinitum infinitum: » sic v. g. ratio formalis boni non variatur in ratione formali per gradus majores vel minores in angelo et in homine.

Praeterea nihil idem formaliter potest esse immediatum principium oppositorum, v. g. liberi et necessarii, cum idem secundum idem non possit simul esse et non esse liberum, necessarium et non necessarium. Atqui in Deo intellectus et voluntas sunt principia immediate opposita, unum necessarium et alterum liberum, imo maximo in gradu sunt talia. Ergo in Deo intellectus et voluntas nequeunt esse formaliter idem.

Neque dicatur hac doctrina laedi simplicitatem divinam; nam simplicitas dimetienda est praecipue ex parte entitatis, quatenus scilicet essentia divina in sua entitate respuit *principia* componentia vel *quasi principia.* Diximus quasi *principia,* ut divinum esse perfectiori modo ponatur quam spiritus creati, in quibus quaedam quasi principia non repugnant, ut dictum est de anima nostra in Psychologia C. II. art. II. in nota ad propositionem secundam. In Deo igitur nihil horum datur: quapropter legitime dicitur esse in supremo gradu simplicitatis: quam simplicitatem participant attributa a divino esse promanantia. Falso ergo dicitur simplicitas offendi per numerum attributorum: quod etiam constat ex eo, quia anima et angeli usque ad seraphim praediti sunt varia ratione spiri-

tualitatis; tamen intellectus et voluntas in omnibus similiter distinguuntur a natura. Imo ex unitate simplicissima divini *esse* et ex hac multiplicitate ex parte attributorum resultat in Deo illa pulchritudo, quae pariter eminenti prorsus modo ei convenit.

Argumentis metaphysicis liceat addere argumentum theologicum. Doctrina catholica habet Verbum generari a Patre per intellectum; Spiritum Sanctum vero produci a Patre et Filio per voluntatem; Patrem, Filium seu Verbum et Spiritum Sanctum esse personas realiter distinctas: quibus positis, sic licet arguere. In naturali et necessaria productione, producens producit in quantum potest, praecipue si non est impeditum, sicut non impeditur Deus: ergo intellectus divinus exhauritur in productione Verbi; et sic nihil ei superest pro alia productione: si igitur voluntas non est alia formalitas ab intellectu, sed formaliter idem, productio Spiritus Sancti evadit impossibilis: quod minime accidit in sententia Scholae nostrae.

Concludit ergo Doctor ibi n. 19. demonstrans contradictionem in quam incidunt fautores oppositae sententiae: « ad quid doctores qui tenent oppositam sententiam implent tot quinternos, ostendendo unum attributum ex alio, si non est inter ea nisi differentia relationum rationis tantummodo? Ita enim perfecte videretur Deus cognosci quantum ad omnem cognitionem realem, vel conceptum realem, ut cognoscitur sub attributo uno, sicut si cognoscatur sub ratione omnium attributorum, quia cognitio plurium relationum rationis non facit ad perfectiorem cognitionem realem habendam de aliquo. »

De attributis ad invicem dicimus ea pariter distingui

solum formaliter, quia sunt modi intrinseci divini *esse* concurrentes ad perfectionem divinae naturae.

OBJECTIONES.

Objectio I. Distinctio formalis est vere et proprie *realis*, quia actualis et ex parte rei. Atqui repugnat adesse in Deo realem distinctionem. Ergo et formalis.

Resp. Dist. maj. Est realis minor, conc.; realis major, neg. Contradistincta minori, neg. cons. Jam id innuimus in Metaphysica ibi. Solum hic revocamus falsum omnino esse non dari, nec concipi medium in distinctione: videtur enim hoc esse naturale prae omnibus metaphysicalibus; extrema enim distinctio et extrema indistinctio non cohaeret cum natura rerum.

Objectio II. Distinctio formalis nocet divinae simplicitati. Ergo in Deo admitti non potest.

Resp. Neg. anteced. et ratio negationis allata est in corpore. Hic solum sequentia verba Doctoris afferimus pro majori rei elucidatione. « In divinis... nihil est forma secundum illam duplicem rationem imperfectionis, quia nec informans, nec pars: est tamen ibi sapientia inquantum est quo illud in quo est, est sapiens et hoc non per ali quam compositionem sapientiae ad aliquid quasi subjectum, nec quod sapientia illa sit pars alicujus compositi; sed per veram identitatem qua sapientia propter sui infinitatem perfectam, perfecte est idem cuilibet, cum quo nata est esse » (n. 22. ibi).

Objectio III. Distinctio virtualis thomistarum omnia bene in Deo distribuit. Ergo ea solum est adhibenda.

Resp. primo, retorquendo argumentum.

Resp. secundo distinguendo; non tam bene quam per distinctionem formalem, conc.; secus, neg.. Ratio, quia virtualis distinctio non bene ponit intrinsecum fundamentum, sed solum quasi extrinsecum, seu ratione vel conceptus nostri, vel quasi effectuum in divinis: v. g. natura divina dicitur intellectus quia intelligit, dicitur voluntas quia vult: haec tamen in re unum et idem formaliter esse ponuntur: legitime ergo virtualis reducitur ad distinctionem purae rationis; sicut talis evadit distinctio inter intellectum et rationem: si enim ponerent thomistae fundamentum v. g. intellectus non esse intrinsece et formaliter fundamentum voluntatis, haberetur distinctio formalis, contra quam arguunt. Atqui in Deo non est sufficiens distinctio rationis: ergo nec virtualis. Recte Frassen (*Scot. Acad.* I. Tract. D. II. art. II. q. II.) scribit: « Omnis contradictio actualis supponit actualitatem in fundamento cui inest et de quo formatur: sed illae contradictiones sunt verae ab aeterno: *Intellectus* divinus est principium cognitionis omnis et processionis Verbi, *voluntas* vero divina non ita: ergo illarum fundamentum, nempe intellectus et voluntas, non solum virtualiter, sed et actu debent esse in Deo ab aeterno distincta. » Declaratur etiam per hoc, quia actus intellectus est formaliter alius ab actu volitivo; itemque alia est productio Verbi, alia productio Spiritus Sancti: si ergo in se haec formaliter sunt alia, idem dicendum est de principio proxime productivo, quia eadem est utriusque ratio.

ARTICULUS III.

De perfectionibus divinis in particulari. Imprimis de modificantibus. De aeternitate.

Aeternitas sumi potest vel *improprie* pro diuturnitate alicujus rei; vel *minus proprie* pro perduratione constanti spiritualis substantiae a parte post, quae proprie dicitur *aevum;* vel sumitur *proprie,* ut hic; et definitur a Boëtio (l. 5. *De Consol.*) et a Doctore (*Quodl.* VI. n. 14.) *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.*

Hanc definitionem sic ibidem Doctor explanat: « Ponitur vita quae accipitur pro existentia actuali perfecta... Hoc ergo ponitur tamquam connotatum, quia quasi subjectum vel fundamentum aeternitatis et illud certum est esse in Deo ex natura rei, sicut existentia perfecta: sed alia tria, scilicet, *interminabilis,* quod excludit desitionem, et *tota simul,* quod excludit successionem, et *perfecta possessio,* quod excludit dependentiam et participationem; illa enim non videntur dicere ultra vitam nisi relationem positivam vel negativam: negativam quidem negatione terminationis, negatione successionis et negatione dependentiae; et relationem positivam potentialem et aptitudinalem, quia *interminabilis* videtur dicere, posse per se coexistere cuicumque durationi vel existentiae: *tota simul* sine variatione et successione posse coexistere cuiquumque; *perfecta possessio,* a seipso et non dependere in existendo. Sic ergo haec est propriissima descriptio aeternitatis. » Hanc autem Deo inesse sequenti propositione ostenditur (Vide et Angel. I. q. X. a. I.).

Prop. Deus est aeternus. Est Doctoris ibidem.

Prob. Deo convenit definitio aeternitatis: ergo revera est aeternus. Probatur antecedens per partes: et imprimis Deo convenit *vita;* quia actualiter est in statu omnium perfectissimo, quia primus in omnibus: sed perfectior existentia est vita: ergo etc. Secundo, ei convênit *interminabilis* tum a parte *ante,* tum a parte *post:* a parte ante quidem, quia nullam sui causam habet: et tale, quoniam nihil sibi dare potest esse, si est, semper est: a parte *post* etiam ei convenit esse interminabilem, quia esse non habens initium, est ens continens essentialiter esse, scilicet, esse cui nihil deest, ideoque indefectibile; quod enim deficit, caret esse: item, quod ab aeterno ante est, jam transisset, si deficeret in esse, quia duratio transisset infinita: repugnat autem asserere Deum defecisse: ergo repugnat etiam asserere eum defecturum: tandem quoniam Deus est super omnia, non potest deficere per influxum creaturarum, cum hae nihil valeant contra Deum; neque per voluntatem propriam, quia quodlibet ens desiderat esse; neque per deficientiam naturalem, ut dictum est: ergo etc. Praeterea Deo convenit *perfecta possessio,* quia ipsum esse substantiale quod est, non ab alio possidet. Tandem ei convenit *tota simul,* quia indeficiens, et sic permanens totus prout ab initio aeternitatis et usque in saeculum. (Vide et Seraphicum QQ. Disp. *De Trinit.* art. I. q. V. et Halensem I. p. q. XII. m. I. II. IV.).

Objectio I. Permanentia Dei in esse est duratio: sed duratio est divisibilis in partes et sic finita: ergo permanentia Dei in esse non est aeterna, quia non infinita.

Resp. Dist. min. Duratio creaturae est divisibilis,

conc.; duratio divina, neg. Modus durationis sequitur *esse:* si *esse* ergo est indeficiens, et duratio indeficiens est.

Objectio II. Res temporaneae coexistunt durationi divinae: ergo dividunt illam; quae sic finita est perinde ac quaelibet alia duratio.

Resp. Neg. cons. Ratio quia duratio creaturae est omnino extranea durationi divinae: dum igitur *nunc* temporis continuo fluit, *nunc* aeternitatis, utpote formaliter infinitum, stat (I. D. XXXIX. n. 34.).

ARTICULUS IV.

De infinitate formali Dei.

INFINITAS FORMALIS refert ens in perfectione undequaque completum, seu ens infinita perfectione actu praeditum: definitur autem infinitum: *illud quod numquam exhauritur.* Datur autem definitio *negative,* quia a nobis comprehendi infinitas non valet nisi per remotionem termini. De ea vide in Metaph. C. VIII. art I. II. III., ubi etiam divisionem illius invenies.

Infinitum ex Doctore I. D. XIII. n. 16. tale esse potest vel *in se et omnino abs se,* vel *per se et in se, sed non omnino abs se.* Primi generis infinitum est divina essentia quae est radix et fundamentum a nullo omnino infinitatem habens: alterius generis sunt attributa divina; quia haec dicunt aliquid circa essentiam, a qua radicaliter sunt et mutuantur infinitatem: quapropter non intelliguntur esse omnino a se.

Prop. DEUS REVERA EST INFINITUS (I. D. II. q. II. a n. 25.).

Prob. Ubi vera aeternitas est, ibi est vera infinitas,

quia *esse* et *perfectio* sunt ad invicem: hinc videntur perfectiora magis participare esse, v. g. homo relate ad brutum, angelus relate ad hominem etc. etc. Ergo quod habet plenitudinem essendi, seu esse infinitum, habet etiam essentiam et attributa infinita. Atqui Deus ex praecedenti articulo habet plenitudinem essendi, quia aeternus. Ergo habet etiam essentiam et attributa infinita; ideoque revera infinitus est (*Metaph.* XII. q. XIII.).

Item est infinitum, quod potest actu in infinita: sed Deus actu potest in infinita. Ergo est infinitus. Major patet, quia operatio sequitur esse. Minor constat, quia possibilia sunt infinita, quorum quodlibet per se similiter se habet ad esse immediate a causa prima; v. g. similiter ad esse se habuit Adam, Paulus, futuri homines, imo et qui numquam extituri sunt, relate ad Deum, qui pro lubito poterat eligere quem vellet: idem de omnibus possibilibus dicas. Deus igitur revera in infinita potest immediate, et si ex parte rerum non obstaret quidquam, actu cuncta simul eadem ratione posset producere. Declaratur idem sic, quia possibilia dicuntur quatenus ad esse revera reduci possunt: reducuntur autem a Deo. Ratio praefata nihilominus valeret etiam in opinione eorum qui tuentur Deum non posse cuncta simul creare etiam ex parte sua; quia hi concedant oportet numquam exhauriri potentiam Dei in producendis rebus, sicut numquam ad ultimum in possibilitate pervenitur.

Item ens primum vel limitatur a se, vel ab alio, vel ab exigentia suae naturae. Atqui non a se, quia ageret dum non est, infinitas enim est modus intrinsecus sequens naturam, non subsequens: non ab alio, quia superius Deo non est et inferius repugnat coarctare divinam na-

turam: non tandem ab exigentia suae naturae, quia quemadmodum haec exigit infinitum in duratione, ita exigit infinitum in perfectione essendi.

Item intellectus divinus cum perfecte sit praesens naturae divinae et sibi et adaequate se habeat ad tale objectum, videt actu et naturam et se et quidquid est in se; ideo et omnia possibilia; quia si videt majus, videt et minus: minus autem comprehenduntur esse possibilia, quia quidquid habent, a Deo habent. Atqui haec, ut dictum est, sunt infinita. Ergo infinita etiam est virtus naturae producens et continens ea et intellectus cognoscens illa. Neque dicatur intellectus divinus ea cognoscere successive, quia adhuc multorum inscius foret, quia infinitum numquam pertransitur: caeterum quomodo explicatur actualis comprehensio divinae naturae in intellectu sine cognitione eorum quae sunt in essentia?

Tandem sic liceat argumentari: perfectissimo absolute repugnat quid esse perfectius. Sed finito datur semper quid perfectius, quia illi semper quid addi potest. Ergo perfectissimum debet esse infinitum. Sed Deus est ens absolute perfectissimum, quia primum omnium et in omnibus. Ergo debet esse infinitus (Vide et Seraphicum I. D. LXIII. q. II. et Angel. I. q. 4. a. 2. et Halensem I. p. q. VI. m. I. II.).

OBJECTIONES.

Object. I. Infinitum concipitur pro maximo inter finita. Atqui finito adhuc addi potest. Ergo et infinito.

Resp. Dist. maj. Infinitum concipitur a nobis negative, removendo scilicet ab *esse* limites, conc.; concipitur solum ut primum inter finita, neg.

Object. II. Divino *esse* addi potest *esse* creaturae quo Deus caret, et sic fieri aliquid majus. Ergo Deus dicitur infinitus solum ut est primus inter finita.

Resp. Dist. antec. Addi potest esse creaturarum et fieri majus ficte, conc.; realiter, neg.; item Deus caret esse creaturarum quatenus materialiter illud non continet, conc.; quatenus illud non contineat eminenter, neg. Deus utpote qui est ipsum *esse* et ipsa virtus, habet in se quidquid perfectionis reperitur in inferioribus, ut postea ostendetur: si agatur de perfectionibus simpliciter simplicibus, in se formaliter eas continet; si vero de perfectionibus *secundum quid*, eas continet eminentiori modo, habens aequivalenter eas sine imperfectione. Sic autem habere excludit deficientiam et ex consequenti potentiam addendi ad efficiendum aliquid majus; sicut revera majus non efficitur, si animalitati hominis addatur animalitas bruti.

Object. III. Infinitum idem est ac indeterminatum. Atqui Deus non potest esse quid indeterminatum. Ergo neque infinitus esse potest.

Resp. Dist. maj. In sententia transcendentalium, conc.; in sententia nostra, neg. Conc. min. et neg. cons. Soli enim transcendentales profitentur Deum esse quid vagum, impersonale, etc., continuis evolutionibus subjectum, ut visum est in Cosmologia Cap. I. art. IV., ideoque pari ratione ei tribuunt infinitatem. Verum in communi usurpatione philosophorum alia prorsus significatio huic termino, in divinis praecipue, tribuitur; dicit enim cumulum omnium perfectionum sine limite (Confer Seraphicum I. D. XIX. p. II. q. III. ad 4.).

ARTICULUS V.

Specialia quaedam de divina perfectione.

Quamvis ex infinitate Dei summa ejus perfectio eruatur facili negotio, complementi tamen instar sint sequentia.

Praenota aliquid in alio contineri posse tripliciter, idest, formaliter, virtualiter et eminenter. Dicitur *formaliter* contineri quod est in alio per suam formalem rationem; v. g. rationalitas in homine: dicitur aliquid in alio contineri *virtualiter* quando aliquid sua virtute potest quidquid virtutes inferiores; quo sensu anima rationalis dicitur continere animam vegetativam et sensitivam: dicitur tandem contineri *eminenter* quod est in alio sed diverso et longe nobiliori modo: et hoc sensu esse et perfectiones creaturae imperfectionem includentes, dicuntur esse in Deo.

Prop. Quaelibet perfectio in gradu infinito est Deo tribuenda. Est Doctoris ibidem et n. 18.

Prob. Quod tum in esse, tum in attributis infinitum est, in se continere debet omnes omnino perfectiones possibiles et in gradu eminentissimo, quia esse et virtus seu perfectio convertuntur, ut visum est in primo argumento praecedentis propositionis. Atqui Deus est infinite perfectus tum in esse, tum in attributis suis, ut patuit supra. Ergo in se continet omnes omnino perfectiones et in gradu infinito. Plura eruas ex praecedenti articulo.

Prop. II. Perfectiones simpliciter simplices in Deo continentur formaliter, perfectiones secundum quid

SOLUMMODO EMINENTER. Prima pars est Doctoris I. D. VIII. q. IV. n. 6. Secunda pars ibi D. II. q. II. n. 28. et utraque ibi D. II. q. III. in fine.

Prob. I. pars. Deus, ex praecedenti propositione, est undequaque perfectus. Ergo formaliter ea omnia continere debet, quae hanc important perfectionem. Atqui perfectiones simpliciter simplices sunt hae per quas praecipue habetur altissima perfectio. Ergo hae in Deo formaliter contineri debent.

Prob. II. pars. « Causa secunda proxima primae totam perfectionem causativam habet a sola prima: ergo totam perfectionem illam eminentius habet causa prima, quam causa secunda habens formaliter ipsam. Consequentia patet, quia prima respectu illius causae secundae, est totaliter causa et aequivoca. Similiter arguitur de tertia causa respectu secundae, vel respectu primae: si respectu primae, habetur propositum; si respectu secundae, sequitur secundam eminenter continere totalem perfectionem, quae est formaliter in tertia: sed secunda habet a prima quod sic contineat perfectionem tertiae ex praeostensis; ergo prima eminentius habet continere eminenter perfectionem tertiae, quam secunda habeat; et sic de omnibus causis usque ad ultimam, concluditur primam habere eminenter totalem perfectionem causativam omnium formaliter, si esset possibile » (ibi).

Amplius, quia perfectiones secundum quid de se limitationem includunt, atque Deus omnino a se limites repellit, hinc non potest in se eas continere formaliter; ergo eminenter eas continet.

Objectio. Esse eminentius in alio, est idem ac nulli-

mode inesse; v. g. lapis nullimode Deo inest. Ergo falsa est secunda pars propositionis.

Resp. Neg. antec. Exemplum sic est distinguendum: lapis secundum sua physica principia non est in Deo, conc.; non est secundum esse in genere, neg. Perfectio secundum quid, vel ad esse, vel ad vim terminum habet: si primum, illud esse dicitur esse in Deo, quatenus Deus totum esse complectitur et est, cui tamquam quaedam similitudo esse creaturarum refertur: si secundum, hae virtutes in Deo eminenter continentur, tum quia ab eo sunt, ut argutum est supra; tum quia Deus sua omnipotentia potest producere modo suo eosdem effectus, quos creaturae virtute a Deo accepta producunt.

ARTICULUS VI.

De simplicitate Dei.

Simplicitas compositioni opponitur: quapropter si compositum dicitur quod partibus constat, simplex audit quod caret partibus.

Simplicitas alia est *punctualis,* alia *substantialis.* Dicitur punctualis quae est propria puncti; dicitur substantialis quae sequitur substantiam. Quae Deo vindicatur, non est primi generis simplicitas, sed alterius; et sic intelligitur quod Deus est pelagus infinitum omnium perfectionum respuens tum partes physicas, tum partes non physicas realiter distinctas (*Paris.* I. D. XIX. q. V. n. 4.).

Secundo, simplicitas alia est *absoluta,* alia *participata:* prima est propria solius Dei; altera rerum creatarum.

Compositio simplicitati contraria alia est *physica*, quae constat partibus physicis, v. g. corpus nostrum; alia *logica*, quae logicis momentis constat, vel his aequivalentibus, v. g. ex genere et differentia; alia tandem *metaphysica*, quae elementis metaphysicis componitur, v. g. ex potentia et actu, ex substantia et accidente. Hanc ultimam omnes omnino creaturae participant, cum et potentiae et accidenti subjiciantur: primam tantum participant naturae corporeae; quia saltem subjiciuntur generi *substantiae* et differentiae *corporeae*. Deus autem quodquumque genus compositionis respuit: quod est nunc demonstrandum. Verum hoc in articulo solum generali ratione de ejus simplicitate sermo habebitur; in sequenti autem simplicitas ostendetur per remotionem cujusque generis compositionis.

Prop. Deus omnino simplex est (I. D. VIII. q. I. per totam).

Prob. Quo aliquid est perfectius, eo magis est simplex, ut patet percurrendo breviter per entia creata. Sed Deus est in supremo gradu perfectionis. Ergo est etiam in supremo gradu simplicitatis; respuens ideo quamlibet compositionem. *Item* Deo partes nullimode insunt: ergo est omnino simplex. Probatur antecedens. Omne componibile, seu pars et pars alicujus compositi, potest excedi. Atqui infinitum non exceditur. Ergo non potest esse pars. Sed quidquid est in Deo, est infinitum. Ergo nihil horum potest esse pars et pars.

Item omnis pars compositi caret perfectione illius cum qua componitur, ita ut aliud componibile non habeat omnem perfectionem et omnimodam identitatem cum illa alia parte; secus repugnaret componi. Atqui repugnat

infinitum carere perfectione aliqua quae ei addi possit. Ergo quidquid in infinito est, idem sibi est. Ex quo sic etiam licet arguere: plures partes, si sint in Deo, infinitae sint oportet, quia finita dare nequeunt infinitum. Atqui infinita non ordinantur ad invicem, quia nullum indiget alio ut sui complemento. Ergo vel nullimode uniuntur, vel ad summum, unum per accidens constituent. Sed Deus nequit esse unum per accidens. Ergo non patitur partes realiter distinctas (Vide et Angel. I. *Contra Gent.* c. 18. et Seraph. I. D. VIII. p. II. q. I. II. et Halensem I. p. q. V. m. I. II. III.).

Non officit autem simplicitati divinae habere plura attributa distincta tum a se, tum a natura, quia haec non sunt partes, sed perfectiones substantialiter identificatae cum natura, quam intrinsece afficiunt: ad partium enim constitutionem non sufficit sola distinctio formalis, sed realis est necessaria.

ARTICULUS VII.

Omnis compositio a Deo removenda.

Articulus hic praecedentem complet. Triplicem diximus esse compositionem, scilicet physicam, logicam et metaphysicam: probandum nunc superest quamlibet a Deo removeri. A primo ordiamur.

Prop. I. IN DEO REPERIRI NON POTEST COMPOSITIO PHYSICA (I. D. VIII. q. I. n. 2.).

Prob. Physica compositio est ex materia et forma et partibus his constantibus. Atqui materiae et formae causalitas non est prima, quia hae nequeunt uniri nisi per

virtutem alterius causae superioris. Ergo, cum Deus sit omnino independens, non constat ex materia et forma et ex consequenti neque ex partibus physicis. Minor probatur. Materia de se potentiam infert ad formam et hoc *passive*, quatenus ab alio agi debeat ad formam recipiendam; patet, quia materia de se inertia premitur: hoc autem aliud nequit esse forma; quia haec agit solum actuando materiam, cum ideo tantum cum materia jungatur. Sed aliud est reperiri in materia et actuare, aliud vero impelli in materiam, ad quod tertium requiritur.

Item partibus physicis constans nequit esse infinitum, ut ostensum est in Metaphysica C. VIII. art. II. Deus autem est infinitus. Ergo etc. Neque Deo tribui potest Theanthropomorphismus seu compositio ad similitudinem hominis ex spiritu et corpore constantis; quia incommoda praefata non evitantur (Vide et Seraphicum I. D. XIX. p. II. q. III.).

Prop. II. In Deo logica compositio esse nequit (I. D. II. q. III. n. 16.).

Prob. Genus sumitur sub aliqua realitate importante potentiam, differentia vero infert actum: prima autem realitas in Deo reperiri non potest, qui est purus actus; neque altera, quae licet sit actus, tamen non omnino est a potentia independens, cum ultimo perficiatur in genere.

Prop. III. Neque compositio metaphysica ex potentia et actu, ex substantia et accidente, ex essentia et existentia in Deo est (I. D. VIII. q. I. n. 4. et ibidem D. II. q. II. n. 22. 23.).

Prob. I. pars. Potentia per se infert carentiam alicujus esse et perfectionis ex parte illius, quod ea est affectum. Atqui in Deo nulla perfectio deesse potest. Ergo nulla pariter potentia in eo potest admitti.

Prob. II. pars. Accidens potest adesse et abesse absque subjecti corruptione: verum in accessu et regressu illius aliqua intensio vel remissio perfectionis includitur. Atqui infinite perfectum non potest intendi vel remitti, ut patet. Ergo Deus non patitur accidentia. Insuper inconveniens maximum videtur summum Ens ab inferiore affici et perfici. Ex quo recte Doctor ibi D. II. n. 22. concludit: « cum omnis entis in actu primo perfectio ultima sit in actu secundo, quo conjungitur optimo, maxime si sit activum et non tantum factivum; omne autem intellectuale est activum et prima natura est intellectualis..... sequitur quod sit in actu secundo: ergo si ille actus non sit ens substantia, substantia ejus non erit optima, quia aliud est suum optimum. » Quamvis Doctor de solis volitionibus et intellectionibus ibi loquatur, tamen idem, vel fere idem dici potest de accidentibus in genere.

Prob. III. pars. Imprimis quia nec in creatura existentia et essentia realiter distinguuntur, ut ostensum est in Metaphysica C. II. art. X. *Secundo,* quia secus existentia conciperetur ut quid determinans naturam, eique suam realitatem tribuens. Atqui, ut pluries argutum est, repugnat naturam divinam ab alio recipere ullam perfectionem. Ergo repugnat etiam suam existentiam a se realiter distingui, ita ut faciant verum compositum (Vide et D. Thom. ibid.).

ARTICULUS VIII.

De immutabilitate Dei.

IMMUTABILE dicitur quod in eodem statu permanet; eique mutabile opponitur. Dividitur autem in ***immutabile***

ab intrinseco et *ab extrinseco.* Immutabile dicitur *ab intrinseco* quod ex sua natura mutationem excludit: quod tripliciter se habere potest; vel excludit mutationem *ab ente ad ens,* idest transitum quoad accidentia; vel *ab ente in actu ad ens in potentia,* idest, transitum de statu in statum substantialiter, v. g. ab esse ligni ad esse ignis; vel *ab ente ad non ens* et viceversa, idest transitum a nihilo ad esse, vel ab esse ad nihilum, vel a tali esse ad ejus destructionem etc. Immutabile *extrinsecum* dicitur quod tale est ob aliquid viribus naturae superadditum; v. g. immutabilitas corporis gloriosi.

Patet Deo non tribui ultimam hanc immutabilitatem, sed primam tantum. De creaturis dicimus quasdam, ut corpora, solum habere immutabilitatem tertio modo, idest ab esse ad non esse, si pro *non esse* intelligatur nihilum; secus si intelligatur de destructione compositi: et primum non exigentia naturae obtinent, cum nulla sit creatura quae a Deo in nihilum redigi non possit; solum ergo id habent ex decreto divinae voluntatis nolentis annihilare quae fecit. His creaturis addi potest immutabilitas externa, si proportionata causa influat. Aliae creaturae dantur quae respuunt mutationem ab esse in actu ad esse in potentia substantiali, v. g. animae humanae et puri spiritus, qui actu sunt quin substantialiter queant mutari. Verum non respuunt transitum ab esse ad esse, idest, ab accidente ad accidens, cum continuis vicibus accidentium subjiciantur. Solus Deus immutabilitatem his tribus modis possidet, respuens non solum transitum ab ente in actu ad ens in potentia, ab ente ad non ens et viceversa, sed etiam ab ente ad ens. Quod si aliquando aliqua ei videatur accidere mutatio, haec non est ei intrinseca, sed extrinseca solum.

In declaranda et exponenda hac materia hic ordo servabitur: *primo,* de immutabilitate in genere agetur; *secundo,* de immutabilitate actus divini etiam dum exterius producit novos effectus; *tertio,* de immutabilitate relate ad decreta divina, ostendendo simul id non officere libertati.

Prop. I. Deus natura sua est omnino immutabilis (i. D. viii. q. v. per totam).

Prob. Quidquid infinite perfectum est, ad nihil potentiam habet, quia nihil ei deest. Atqui Deus est infinite perfectus. Ergo ad nihil potentiam habet: atqui mutatio supponit carentiam illius ad quod fit mutatio: ergo nulla mutatio accidere potest in Deo; ideoque etc. *Item,* omnino necessarium respuit quamlibet *possibilitatis* rationem, ideoque mutationem: Deus autem est absolute necessarius: ergo etc. *Tandem,* Deus est summe simplex: atqui in mutatione aliquod acquireret de novo, quod non est ipse; secus non acquireret; quod nocet simplicitati: ergo nihil de novo acquirere valet et sic semper in eodem statu permanet. *Additur* quod ipse est ipsum esse subsistens, indeficiens, non ideo succedens, sed perseverans, sicut *nunc* aeternitatis (Vide etiam *De Rer. Princ.* q. iii. n. 3. etc. et Seraphicum i. D. viii. p. i. q. i. art. ii. et Halensem i. p. q. iv. m. ii. iii.).

Prop. II. Deus nullimode mutatur in suo actu, sed mutatio tota est in extrinseco (ibidem D. xxxix. n. 21. et *Rer. Princ.* a n. 7.).

Prob. Quidquid est purus actus, numquam potest esse in potentia ad actum, quia potentia de se deficit a ratione actus. Atqui Deus est purus actus, quia *ipsum esse* et infinitae et indeficientis virtutis. Ergo numquam

deficit a ratione actus et sic in eo actus numquam mutatur. *Item* si Deus mutaretur in suo actu, vel mutaretur ad melius, vel ad deterius, vel ad idem. Atqui non ad melius, quia Deo nihil melius: non ad deterius, quia sic a natura divina excideret: non ad idem, v. g. ad eamdem volitionem et ad eamdem intellectionem, quia sic non differret substantialiter a creaturis, ejusque actus fieret accidens: quod est contra doctrinam supra expositam in art. VII. prop. III.

Prop. III. DEUS NON MUTATUR IN SUIS DECRETIS (I. D. XLV. n. 2.).

Prob. Mutatio in decretis divinis accidere posset vel quia Deus male egerit aliquod opus; vel quia nunc melius fieri posse videat; vel quia sic vult exercere suam libertatem. Atqui non *primum*, quia Deus est perfectissima causa, ideoque perfecte producens: non *secundum*, quia ipse omnium est perfectus comprehensor, ut alibi demonstrabitur: non *tertium*, quia exercitium propriae libertatis aliter salvari potest, quam per mutationem decretorum. Ergo Deus est omnino immutabilis etiam in suis decretis. Ultimum sic ostenditur: ad libertatem sufficit ut Deus ab aeterno et ante decreti effectionem, aliter disponere potuerit et quod libere pro quolibet instanti decretum retineat et tandem quod nulla necessitate intrinseca coarctetur ad id retinendum. Atqui ita est, quia Deus libere decretum condidit; libere retinet; nam Deus eadem libertate qua decreta sanxit, eadem stabilita conservat, nec ideo mutatur; tandem Deus nulla necessitate intrinseca coarctatur, quia summe liber est quoad res ad extra, ideoque et quoad sua decreta res creatas respicientia. Hinc in *Rer. Princ.* n. 23. Doctor asserit

quod « respectu cujuslibet nunc possit (Deus) facere quidquid vult. »

Si aliqua necessitas in Deo poni debeat, non est ex parte voluntatis, sed sapientiae et rectitudinis, a qua nullimode recedit in suae libertatis plenitudine. Deus igitur sola inspecta libertate, posset mutare decretum pro quolibet instanti, quia nulli necessitati subjicitur ex parte liberorum decretorum; tamen de facto non mutat, quia libere retinet. Quod si aliquando datur derogatio, sicut accidit in miraculis, haec est per decretum distinctum ab eo quod generalia sanxit.

Difficultas quoad hanc materiam reperitur in explicando quomodo eodem actu immutabili et aeterno Deus omnia potuit velle et non velle, velle necessarium et contingens sine laesione contingentiae.

Ad quod *sciendum* quod quidquid in Deo est, consubstantiale est, ut diximus: actus ergo quilibet in Deo est consubstantialis perinde ac intellectus et voluntas. Quemadmodum ideo intellectus et voluntas essentialiter non mutantur, sic neque actus intellectivus et volitivus. En quomodo id Doctor declarat ibi in *Rer. Princ.:* « Sicut eadem est potentia volitiva qua (Deus) potest velle hoc esse et velle non esse, et hoc sit cras et qua potest velle ut idem sit ante vel post; et breviter... eadem est potentia qua vult non esse hoc et vult illud esse et ante vel post, vel de novo esse; sic eodem actu volendi non mutato, non variato, non innovato, vult hoc esse et potest velle oppositum... Omne velle et omne nolle, vel velle in hoc tempore et nolle in alio, est idem in Deo; ita quod si velle et nolle accipiantur in comparatione ad Deum, idem sunt re, nec habent oppositum, sed dicunt diversos

respectus ejusdem *velle,* sive ejusdem actus respectu creaturae. Unde Deum *velle hoc esse* et *nolle hoc esse,* vel *velle non esse* et Deum *velle hoc esse cras, nolle esse ante,* vel *velle esse ante* pro quolibet instanti divisim, est idem actus volendi, qui sortitur diversa vocabula, qualiter sunt velle et nolle et velle cras, nolle hodie, vel velle post vel ante, secundum quod creatura diversimode factibilis ad unicum actum volendi immutabilem comparatur. » Sic, si mea voluntas per aliquod temporis spatium maneat in actu volendi absque illius renovatione, eodem actu possem velle unum prius et inde aliud per extensionem extrinsecam actus ad nova objecta, v. g. possem velle bonum Petro, non vero Paulo, inde autem Socrati et Platoni. Cum ergo Deus sit purus actus, absque hujus renovatione potest velle hoc et illud, imo potest *velle* et *nolle.* Hinc etiam in I. D. VIII. q. V. n. 23. habet « quod voluntate antiqua potest fieri novus effectus sine mutatione voluntatis; sicut ego volitione mea eadem continuata, qua volo aliquid jam fieri, faciam illud tunc pro quando volo illud facere: ita Deus in aeternitate voluit aliquid aliud a se esse pro aliquo tempore et tunc illud creavit pro quando voluit illud esse... Tamen voluntas ejus non habet esse in tempore, ut expectet tempus pro quo producat volitum. » Aliam etiam ibi in *Rer. Princ.* n. 24. affert comparationem desumptam ex visione: quemadmodum enim eadem visione non renovata possumus multa objecta videre quae ante oculos transeunt extendendo visionem exterius quin intrinsecus renovetur, ita Deus immutabilis in actu suo perseverat, dum hunc ad exteriora porrigit. Ex quo etiam patet quomodo id non noceat contingentiae, cum res sint

quodammodo extraneae actui divino. De quo clarius alibi C. III. art. VIII.

Objectio. Deus ex non creante fit revera creans. Sed actio creativa est realis, sicut realis est terminus. Ergo realis ei accedit actio.

Resp. Dist. maj. Quin in ipso mutatio accidat, conc.; secus, neg. Deus enim ab aeterno virtutem creativam possidet et ab aeterno decrevit creationem in tempore. Quapropter cum effectus extrinsecos produxit, neque novum decretum confecit, neque renovavit actum, sed solum ad extra actum extendit (Vide Seraphicum I. D. XXX. tota).

Instatur. Decretum aeternum et efficax, ab aeterno producit. Sed res non sunt productae ab aeterno. Ergo neque decretum ab aeterno est, sed in tempore; et sic Deus mutationem aliquam subivit.

Resp. Dist. antec. Si decretum est absolutum et non coarctatum, transeat; si sit coarctatum et conditionatum, neg. Nunc autem creaturas in tempore et cum tempore Deus voluit producere; ideoque ejus decretum non produxit ab aeterno, neque renovatur ex dictis. Illud *transeat* a nobis est appositum, ut innuatur famosa quaestio *an mundus creari potuerit ab aeterno?*

Objicitur. Immutabilitas contrariatur activitati et favet inertiae. Deus autem est activissimus. Ergo et mutabilissimus.

Resp. Inertia, conc.; immutabilitas, neg. Prima infert carentiam totius activitatis tum vitalis, tum physicae; altera autem solum carentiam transitus de potentia ad actum, cum plenissima actus perfectione.

ARTICULUS IX.

De immensitate divina.

IMMENSITAS est ea perfectio divina qua sua essentia Deus est ubique praesens, non solum in *ubi* creatis, sed etiam possibilibus. Immensitas dicitur a non mensura; quia quemadmodum sub mensuram cadit quod infra aliquod *ubi* coarctatur, ita e contra dicitur immensurabile et immensum quod quodlibet *ubi* transcendit.

Ad immensitatem ergo requiritur *praesentia divina ubique.* Praesentia ex *Paris.* I. D. XXXVII. q. II. n. 16. quatruplex est; idest, *per essentiam seu naturam, per scientiam, per potentiam* et *per gratiam.* Prima infert actualitatem ipsius naturae in *ubi;* altera cognitionem sese porrigentem ad res diversis in *ubi* locatas; tertia virtutem similiter sese porrigentem active ad res; quarta infert supernaturalem virtutem qua Deo anima unitur.

Item *nota* distingui *immensitatem* ab *ubiquitate.* Prima est ipsa essentia divina vel ea capacitas infinita divinae essentiae, qua ad omnia pertingere et de se replere potest, quin unquam exhauriatur. Ubiquitas dicit praesentiam actualem Dei in cunctis locis; vel relationem qua Deus extrinsece refertur ad *ubi* cuncta creata.

Nota pariter: cum dicitur Deus sua natura esse ubique, non esse id intelligendum quasi ipse circumscribatur, vel definiatur; transgreditur enim omnes creatos fines, imo et creabiles; secus careret hoc attributo de quo est sermo. His positis, en propositio.

Prop. Deus est immensus (i. D. xxxvii. per totam et iv. D. x. q. ii. n. 15.).

Prob. Essentiae entium simplicium non sunt simplices ad modum puncti, quia punctum fere nihil est et dicit carentiam extensionis et simpliciter initium lineae; quod nihil commune habet cum substantiis spiritualibus: spiritus igitur licet non sit in loco circumscriptive, seu per modum loci, tamen in quodam extenso *ubi* reperitur; et major vel minor erit capacitas praesentiae suae in loco, quo major vel minor erit perfectio ejus; est enim perfectionis et potentiae majoris posse sese natura et virtute porrigere ad majus. Atqui natura divina est substantialiter infinita et infinita virtute. Ergo ad infinitum sese natura et virtute porrigere potest; et sic immensitate fruitur.

Praeterea melius est esse ubique praesens, quam quoquo modo coarctari. Sed quidquid est melius de Deo ponendum est. Ergo et esse sic praesens etc. *Item* Deo convenit magnitudo perfectionis et virtutis, quia haec est perfectio simpliciter simplex. Nunc vero « entitati quidditatis absolutae, quae nata est habere rationem mensurae vel mensurabilis, vel convenit finitum vel infinitum: cui ergo repugnat finitum, ei convenit infinitum: talis est essentia divina » (*Quodl.* vi. n. 6.): ergo ei convenit magnitudo infinita et ex consequenti immensitas (Vide et Seraphicum i. D. xxxvii. p. i. art. i. q. i. et ii. et Halensem i. p. a q. viii. ad x.).

Objectiones.

Objectio I. Deus per immensitatem fieret extensus. Atqui Deo extensio repugnat. Ergo et immensitas.

Resp. Neg. major. Neque enim Deus est in loco per modum loci, cum careat partibus (Vide de hoc Seraphicum ibi q. II. et p. II. art. I. q. I.).

Instatur. Deus commisceretur cum rebus mundanis, posita immensitate. Ergo etc.

Resp. Neg. quia alterius est naturae. Optime de hoc S. Gregorius in *Mor.* l. 2. c. 12: « Ipse manet intra omnia, ipse extra omnia, ipse supra omnia, ipse infra omnia: et superior est per potentiam et inferior per sustentationem, exterior per magnitudinem, interior per subtilitatem; sursum regens, deorsum continens, extra circumdans, interius penetrans. Nec alia ex parte superior, alia inferior: aut alia ex parte exterior, atque ex alia manet interior: sed unus idemque totus ubique praesidendo sustinens, sustinendo praesidens, circumdando penetrans, penetrando circumdans. » Et S. Joannes Damascenus F. O. I. 16.: « Deus cum sit expers materia, vel incircumscriptus, non est in loco. Ipse enim sibi ipsi est locus implens omnia et supra omnia consistens, atque ipse continens universa. Dicitur autem in loco esse ac locus dicitur Dei, ubi manifesta fit illius efficacia. »

Objectio II. Deus non est nisi in *ubi* creatis, quia alia non dantur. Sed *ubi* creata sunt finita. Ergo et praesentia Dei. Ergo non est immensus.

Resp. Dist. maj. Deus est in *ubi* creatis *positive,* in possibilibus vero *negative,* conc.; quasi ejus praesentia coarctetur ad *ubi* tantum creata, neg. Conc. min. et neg. cons. Scilicet, quoniam ubiquitas infert relationem rationis ex parte Dei ad locos, si consideretur hujus terminus creatus dici posset finita. Ast si perfectio haec in se spectetur, nihil recipit ab *ubi* et sic in se manet superior locis

cunctis. Neque augetur per creationem novorum locorum, neque diminuitur per diminutionem horum; quemadmodum nihil acquisivit, nihilque recepit per creationem. Relate ad *ubi* possibilia, Deus in his est, sicut ante creationem erat in *ubi,* quae inde creata sunt. Quomodo autem se habeat hic modus essendi, impervium est nobis, quia de nihilo nullus conceptus est nobis, nisi per negationem etc.

Scholion.

Inter thomistas et scotistas dimicatur an valeat argumentum allatum ab Angelico pro immensitate desumptum ab operatione Dei et sic conflatum: Deus est ubi operatur et ubi operari potest: sed Deus ubique potest operari: ergo ubique est. Huic argumento contrarius est Subtilis (*Sent.* ibi), quia supponit non dari posse actionem in distans; si enim ad id valent creaturae, quin requiratur praesentia naturae, cum sufficiat praesentia virtualis, multo magis posset Deus, si per impossibile non foret ubique: insuper ratio omnipotentiae est ipsa voluntas divina, ad cujus nutum omnia obediunt: sed voluntas potest velle aeque distans, sicut praesens: ergo etiam omnipotentia; et sic haec de se non requireret esse ubi ageret, si ibi non foret etc.

ARTICULUS X.

De incomprehensibilitate Dei.

Nomine incomprehensibilitatis illa exprimitur perfectio divinae naturae, qua haec excedit capacitatem

cujusque intellectus creati, ita ut minime ab his comprehendi et perfecte capi queat. Duo enim ad comprehensionem requiruntur; ***primum***, ut cognoscatur omne quod est in comprehenso; ***secundum***, ut clare cognoscatur in his gradibus quibus perfectum est. Quod igitur diversimode se habet, incomprehensibile audit.

Nota item, cum dicitur Deum esse incomprehensibilem, id non esse intelligendum relate *ad se*, quia ab intellectu divino plane comprehenditur; infinitum enim adaequat infinitum. Item esse bene distinguendam cognitionem comprehensivam Dei a non comprehensiva et a notione ipsa incomprehensibilitatis. Prima creaturis repugnat, ut ostendetur in propositione: altera conveniens est et naturalis, quia rationalis creatura fere invita trahitur ad Deum, ut ad finem suum ultimum, et ad fontem totius veritatis, ordinis et eminentiae: tertia item bene cognosci potest, quia aliud est cognoscere rem, aliud cognoscere nomen et significationem ejus.

Prop. Deus relate ad cunctas creaturas omnino est incomprehensibilis (iii. D. xiv. q. ii. n. 7.).

Prob. Solus intellectus ille aliquod intelligibile comprehendit, cujus tanta est virtus et perfectio in intelligendo, quanta est perfectio vel intelligibilitas in intelligibili; quia in casu ex utraque parte conditiones omnes ad adaequationem requisitae reperiuntur et nullus excessus adest. Atqui nullus intellectus creatus potest tantam perfectionem in intelligendo possidere, quanta est intelligibilitas divina, excedens in infinitum cunctas creaturarum virtutes. Ergo nullus intellectus creatus potest comprehendere Deum. Et id verum est non solum extra visionem beatificam, sed etiam in illa, quia semper ea-

dem ratio habetur, scilicet inadaequatio, cum non sit commensuratio hinc inde.

Objectio. Objectum indivisibile vel videtur totum, vel nullimode. Atqui Deus tale objectum est et nobis manifestatur. Ergo etiam comprehenditur.

Resp. Neg. maj. Dist. prima pars minoris: Deus est indivisibilis in se, conc.; relate ad intellectum nostrum, neg.; item disting. altera pars: Deus nobis pro hac vita manifestatur mediate, conc.; immediate, neg. et neg. cons. Cum cognitio sit affectio cognoscentis, non vero cogniti, gradus ejus non aestimandus est ab objecto, sed a subjecto. Atqui intellectus creatus tum quia finitus, tum quia non immediate (pro nunc) figens obtutum suum in Deum, nonnisi gradibus variis illum appraehendit: non ideo *totaliter,* nec *simul* (Halensis I. p. q. VII. m. I.).

COROLLARIUM. Si Deus comprehendi a creatura non potest, nec ab ea totaliter exprimi valet: quare incomprehensibilitatem sequitur *ineffabilitas.* Ratio manifesta est; quia expressio extrinseca seu vocalis exprimit res conceptas; ideoque vices subit cognitionis: sed cognitio nostra de Deo non est comprehensiva: ergo multo minus expressio extrinseca. Diximus *multo minus* quia nobis difficilius est res exprimere, quam apprehendere (Vide Seraphicum I. D. XXII. q. I.).

ARTICULUS XI.

De invisibilitate Dei.

Quoniam loquuti sumus de Dei incomprehensibilitate, opportunum ducimus addere quidquam de ejus *in-*

visibilitate, quae negat immediatam praesentiam objecti ut cognoscibilis ad facultatem cognoscentem. De qua sequentes statuuntur propositiones.

Prop. I. DEUS VIDERI NON POTEST OCULO MATERIALI.

Prob. Quia ipse neque est corpus (C. II. art. VI. VII.) neque ordinatur ad corpus (ibi VII.): atqui oculo materiali nonnisi corpus et corporea videntur: ergo etc.

Prop. II. DEUS PRO HOC STATU IMMEDIATE VIDERI NEQUIT AB INTELLECTU HUMANO.

Rationes desume ex Psychologia Cap. VI. art. VI.

Prop. III. A NULLO INTELLECTU CREATO DEUS IMMEDIATE VIDERI NATURALITER POTEST.

Prob. Quia ad visionem immediatam requiritur et praesentia immediata objecti et immediatus motus illius in intellectum et capacitas receptionis ex parte facultatis. Atqui Deus quamvis sit praesentissimus creato intellectui, tamen non est naturaliter illum movens; neque in potentia creata est capacitas recipiendi naturaliter motum illum. Ergo a nullo intellectu creato Deus immediate videri naturaliter potest. Minor patet, quia Deus simplicissima lux est et fons infinitus lucis: quare non est proportionata inferiori naturae. Vide locum citatum.

Prop. IV. QUAMVIS NULLUS INTELLECTUS CREATUS NATURALITER IMMEDIATE VIDERE POSSIT DEUM, POTEST TAMEN A VIRTUTE DEI INFINITA ELEVARI USQUE AD INTUITIVAM VISIONEM NATURAE DIVINAE. Est Doctoris IV. D. XLIX. q. XI. a n. 4.

Prob. Duo sunt requisita ad visionem praefatam, idest, et potentia obedientialis ex parte creaturae rationalis et virtus sufficiens ad reddendum objectum aptum facultati visivae. Atqui creaturae rationali inest potentia obedien-

tialis ad divinam naturam et in Deo est virtus sufficientissima ad sese manifestandum intellectui creato. Ergo intellectus creatus a potentia Dei elevari potest usque ad visionem divinae essentiae. Minoris prima pars sic ostenditur: objectum creati intellectus est ens in genere: sed Deus est ens: ergo comprehenditur sub objecto creati intellectus. Atqui non repugnat ex se virtuti apprehendere quod continetur aliquo modo sub ratione sui objecti. Ergo etc. Item sic liceat arguere: creaturae, utpote quae est sub omnimoda Dei potentia et dominatione, deest solum potentia obedientialis ad contradictoria; non vero ad reliqua. Atqui non est contradictorium esse finitum et posse immediate apprehendere quod continetur sub ratione objecti sui adaequati. Ergo cum taliter se habeat Deus relate ad objectum intellectus creati, ad illud potentiam obedientialem creatura rationalis habet.

Probatur altera pars minoris. Deus non solum est summum intelligibile, ideoque de se aptum ut intelligatur; sed praeterea est infinite potens, media habens omnia superandi quamlibet difficultatem, dummodo de contradictoriis non agatur.

Pro catholicis addimus *de fide* esse in coelis beatos per *lumen gloriae* videre immediate Deum: quod est intelgendum non de medio quodam creato quod repraesentet Deum, nam nullum creatum refert infinitum; sed de adjutorio concesso creaturae, ut valeat immediate videre, quod secus eam lateret.

Objectio contra prop. III. Quod includitur in objecto adaequato intellectus, naturaliter ab eo videri potest. Sed Deus includitur in objecto adaequato intellectus creati. Ergo naturaliter ab eo videri potest.

Resp. Dist. maj. Videri potest vel mediate, vel immediate, conc.; immediate semper, neg. Contradistincta minori, negatur consequens. Distinctio manifesta est: ratio autem sic traditur: etsi ens in genere sit objectum intellectus, ejusque menti apparitio sit immediata, tamen non idem est dicendum de ente in particulari; cujus cognitio major vel minor quoad modum dependet a majori, vel minori simplicitate objecti. Etsi ergo Deus comprehendatur in objecto adaequato intellectus, tamen non potest deduci ipsum naturaliter posse immediate videri, sed sequitur tantum visio mediata. Exemplum afferri potest de parvis atomis relate ad visionem sensitivam: quamvis enim hae includantur in objecto adaequato visus, nihilominus sine opticis instrumentis videri minime queunt.

ARTICULUS XII.

De unitate Dei.

Unitas, veritas et bonitas, ut visum est in art. I., jure considerantur per modum perfectionum modificantium, quia revera per eas natura et caetera divina attributa sunt formaliter una, vera et bona. Di his hic est agendum; et imprimis de unitate.

UNITAS in Deo hoc sibi vult, ut a natura divina excludatur multiplicatio individualis et specifica, sed praecipue prima, non tamen personalis: fide enim catholica profitemur cum unitate naturae Trinitatem personarum. Quomodo autem differat individuum et persona, videas in Metaphysica C. IV. art. IX.

Doctrina tuens unitatem divinae naturae *monothei-*

smus appellatur; *polytheismus* vero sententia tuens oppositum. Hic aliquo tempore post diluvium valere incoepit et eo usque devenit, ut fere quoquumque diffusus fuerit: non sic tamen ut in tanta deorum multitudine non poneretur quidam rex supremus dominans cunctis inferioribus; et quin superfuerit aliquis populus contrarius huic pluralitati. Imo error praefatus potius error vulgi quam sapientum dici potest; quia hi plus, minusve, speculative saltem (nam in praxi communi errore saepius sese dirigebant) pro unitate Dei erant.

Non nostrum erit refellere genealogias et fabulosa figmenta gentilium de diis et deabus in particulari, evitare volentes inutilem prolixitatem; sed tantum generali ratione, sicut munus est philosophi. Tamen speciali confutatione dignum facimus manichaeismum, a Manete sic appellatum. Hic ut originem malorum proprio modo redderet, aestimavit id effici non posse, nisi per positionem duorum principiorum totaliter oppositorum, quorum unum summe bonum bonorum, alterum vero omnino malum malorum omnium causativum foret. Doctrina haec a Zoroastro Persarum vetustissimo magistro dicitur primo tradita; quae postea modo suo a Manete propagata fuit. De hoc specialiter in sequenti articulo.

Prop. DEUS EST UNUS (I. D. II. q. II. n. 19. et q. III. per totam).

Prob. Plures dii concipi non possunt, nisi vel per divisionem divinae naturae (cum Deus sit ipsum *esse* substantiale et fontale, complectens ideo totaliter *esse*), vel per emanationes ab eadem natura divina, vel tandem per multiplicitatem independentiam importantem. Atqui non primum, quia natura divina est simplicissima, ideoque

indivisibilis: non secundum, quia quidquid est a natura simplicissima et summe indivisibili, est unum et idem illi: non tertium, quia nullus eorum esset deus, utpote non primus omnium et non super alios deos.

Secundo probatur ex parte intellectus divini. Intellectus infinitae perfectionis perfectissime omnia cognoscere debet: quare, pluribus diis extantibus, quilibet alterum necessario et perfectissimo modo cognosceret; secus perfectissima notione careret, qualis est notio Deum referens. Sed perfectissima cognitio est, quae habetur immediate ab objecto, praecipue si agatur de Deo; quia quidquid non est Deus, ab eo infinite distat, et sic Deum perfecte non referret. Ergo in hypothesi unus deus afficeret et de se perficeret in nobilissimo alium deum. Atqui repugnat Deum ab extrinseco perfici, utpote qui est perfectio substantialis, ut visum est art. IV. et V. Ergo vel Deus fit ignorans aliquod perfectissimum, vel fit dependens. Cum autem utrumque sit absurdum, absurdum quoque est fingere plures deos. Neque dicatur quilibet deus per se cognoscere alium deum; nam id evadit impossibile in independentibus; nisi asseri velit in hanc cognitionem deveniri *arguitive;* quae non est nobilior cognitio.

Probatur tertio ex parte voluntatis. « Voluntas infinita est recta: ergo diligit quodlibet diligibile quantum est diligibile. Si igitur *B* est alius deus, est diligibilis in infinitum, cum sit bonum infinitum et infinite diligibile a voluntate potente sic diligere: ergo voluntas *A* diligit *B* infinite: sed hoc est impossibile, quia *A* naturaliter plus diligit se quam *B*. Probatio; quodlibet enim naturaliter plus diligit esse suum, quam esse alterius. » His additur quod in casu *A* deberet diligere *B* ob bonum

ipsius *B* utpote primum omnium: insuper eo frueretur et sic fieret beatum per aliud et dependens ab alio.

Probatur intentum etiam ex parte causalitatis. Repugnat esse duas causas totales ejusdem effectus, ut visum est in Metaph. C. VII. art. III. Atqui infinita potentia est causa totalis respectu cujuslibet effectus. Ergo nulla alia causa datur, cum secus prima foret totalis et non totalis: et sic si unus deus est producens, caeteri non valent idem producere.

Probatur item ex ratione *necesse est*. Species determinabilis in individua, non est determinata numero, sed ad indefinita sese porrigere potest, quantum est de se: quod si numero determinatur, id accidit a causa superiori: cum autem Deo non sit superior et natura divina sit infinita, si est plurificabilis, plurificatur naturaliter in infinita individua: et plurificatur actu, quia non agitur de re libera, sed naturali et maxime necessaria. Atqui id asserere repugnat. Ergo etiam repugnant plures dii.

Idem constat ex omnipotentia. Plures dii non omnipotentes fingi nequeunt: ergo supponi debent potentes omnia. Quare ad invicem impediri possent, cum vires pares mutuo sese elidant. *Item* unus deus creare nequiret, ubi creavit alter deus: et sic actum foret de omnipotentia. Neque fingi potest pactum initum inter ipsos, quia sic ligarentur ad invicem et quilibet dependens fieret, contra rationem primi.

Tandem unitas divina constat ex eo quia nullum mundanum inducit in hanc multiplicitatem, imo e contra. (Vide et Seraphicum I. D. II. q. I., Angel. I. q. XI. a. 3. et Halens. I. p. q. XIV. m. I. et II.).

Objectiones.

Object. I. Quidquid est melius, de Deo ponendum est. Atqui melius est esse plures, quam unum, quia solitudo cum beatitudine non consistit. Ergo etc.

Resp. Conc. maj. Dist. min. Si agatur de finitis, conc.; si de infinito, neg. Solitudo evadit misera pro indigentia consequente: ergo talis non evadet pro fonte bonorum omnium. Scimus insuper ex catholica fide Deum, dum omnino est unicus natura, esse trinum in personis efficientibus societatem omnium perfectissimam absque laesione minima unitatis.

Object. II. Consensus populorum assignatur tamquam criterium veritatis. Atqui penes omnes populos multiplicitas deorum invenitur. Ergo.

Resp. Dist. maj. Consensus universalis, perpetuus et constans, conc.; secus, neg. Contradistincta minori, neg. cons. Certum est apud doctos historicos usque ad diluvium ubique viguisse monotheismum: item polytheismum cum idololatria incepisse saltem post diluvium aliquot annis: aliquot populos fuisse qui nonnisi serius inciderunt in hunc errorem; sicut de Sinensibus fertur, qui nonnisi parum ante adventum Christi lapsi dicuntur, ob pravam de divinitate symbolorum Confucii interpretationem: item a doctis generaliter recognitam esse Dei unitatem: pariter semper viguisse et ubique ideam de unitate supremi rectoris universi, qui vel ipsis diis inferioribus imperaret: quare polytheismus habendus est tamquam alteratio doctrinae quae primitus data homini circa spiritus vel angelos et excessiva veneratio erga

aliquos magnae virtutis et prudentiae viros; quae postea degeneravit in idololatriam etc. Cum polytheismo igitur a mente populorum non est prorsus deleta idea primitiva summi, unici et primi entis.

ARTICULUS XIII.

Manichaeismus refutatur.

De manichaeismo nullum praeambulum ponimus, sed statim aggredimur confutationem.

Prop. Duo suprema principia, quorum unum summe bonum dicitur, alterum vero summe malum, dari repugnat (ii. D. xxxvii. q. i. n. 12.).

Prob. Summe malum dicitur, quod caret omni bono: quemadmodum summe bonum dicitur, quod omni malo caret. Atqui omne ens est bonum, ut visum est in Metaphysica C. v. art. ii. Ergo supremum ens est supremum bonum: ideoque principium manichaeorum vel est nihilum, vel est etiam summe bonum: utroque autem modo est aliquid contradictorium.

Item hujusmodi principium vel dicitur omnino malum, non excluso fundamento, quod est entitas; vel solum taliter dicitur quatenus caret proprietate et perfectione entitati superaddita, quae bonitas generaliter appellatur. Atqui primum repugnat, quia negare nihilum, adeoque ponere aliquid, est aliquod bonum de se: secundum item est inintelligibile, quia natura quaelibet fertur in bonum: quanto magis ens primum, independens, infinitum? malum enim infert carentiam et deficientiam (ibi art. iii.): atqui deficientia et carentia pugnant cum *esse* aeterno.

Praeterea duo haec principia vel sunt aequalis virtutis, vel non. In prima hypothesi, cum fingantur semper in lucta, nullum bonum et nullum malum erit, cum pares vires mutuo sese elidant. In altera hypothesi, si praevalet principium malum, nullum bonum erit; si bonum praevalet, aberit omne malum. Nec fingi potest foedus quoddam inter ea initum: nam hoc foedus importat inclinationem quamdam in oppositum sibi; ideoque haec principia recederent a ratione sua formali ab adversariis eis indita: insuper si bonum principium manere tale potest permittens alteri principio mala; quare non tale manebit permittens mala fieri a sua creatura? tanto magis quia cum hoc non laeditur vel minime sua providentia, ut palam fiet in fine hujus partis. Nulla igitur ratio vere digna philosopho afferri potest pro manichaeismo: imo multae contra militant (Vide et Seraphicum II. D. I. p. I. art. II. q. I. et II. D. XXXIV. art. II. q. I. et Angel. *Cont. Gent.* lib. 3. c. 15. et Halensem ibi m. III.).

Objectio. Multa in mundo sunt mala, v. g. venena, occasiones et concupiscentia impellentes ad peccatum etc. etc. Has autem repugnat esse a Deo bono: ergo a principio malo repetenda sunt.

Resp. Conc. maj. Dist. min. Esse ab eo positive et per se, conc.; permissive et per accidens, neg. Venenum malum non esse per se, patet, quia si uni nocet, alteri prodest, ideoque aliquid boni continet: concupiscentia non est malum, nisi quando sine fraeno relinquitur; per accidens ideo: caeterum in se bona est, quia appetitus naturalis naturae sensitivae, bonus est perinde ac natura: contrarietas inter ipsam et rationem est a varia utriusque inclinatione, quae recte gubernata bonum maximum vir-

tutis parit. Idem est dicendum de occasionibus peccati, quae bene evitari possunt, vel superari virtute. Quomodo autem malum possit esse a bono principio permissive et per accidens, alibi ostendetur, cum de permissione malorum sermo erit.

ARTICULUS XIV.

De veritate, bonitate et pulchritudine divina.

Veritas in Deo est ea perfectio qua taliter Deus in se est conceptibilis, qualis est in sui natura.

Verum Dei natura spectari potest non solum in se, sed etiam cum quadam relatione ad res: quo sensu dicitur causa possibilium, quatenus est ea in se continens virtualiter et est imitabilis ad extra, praehabens in se omnium exemplaria, ad quorum imaginem omnia condita sunt. Quapropter non solum veritatem suam continet, sed etiam veritatem omnium rerum; ita ut hae minime hac proprietate gaudeant, nisi respondeant exemplaribus divinis et sic illorum veritatem participent.

In Deo non solum reperitur veritas *metaphysica* omnium, sed etiam veritas *moralis* in gradu eminentissimo. Haec sita est in conformitate signi exterioris cum conceptibus; carentia vero hujus conformitatis mendacium audit. Atqui repugnat veritatem substantialem mendacium proferre dum extrinsecus creaturis suis vult loqui. Ergo in gradu eminentissimo Deus est etiam veritas moralis.

Praeter veritatem entis Deus in se continet *principiorum omnium et axiomatum* veritates; quae sic se habent: in his plures termini habentur, ex quibus constant

et quorum exemplaria et ideae in intellectu divino manent; v. g. totum et pars, causa et effectus etc. etc. in Deo sunt exemplata et ideata. Quemadmodum ergo a nobis videtur veritas eorum in convenientia terminorum, sic a Deo: ast termini vel ideae prout sunt in Deo, ab eo habent veritatem; ita ergo et principia et axiomata et quidquid ab his habet dependentiam.

Bonitas est ea proprietas qua res bona dicitur. Multiplex ipsa est; alia metaphysica, alia physica seu naturalis, alia moralis, alia beneficentiae, alia absoluta, alia tandem participata. *Metaphysica* dicitur quae sequitur ens in genere (vide de hac Metaph. C. v. art. II.). *Physica*, seu etiam naturalis, est ea quae sequitur tale ens in rerum natura existens: v. g. bonitas corporis. *Moralis* sita est in convenientia actionum cum regulis morum. Bonitas *beneficentiae* est propensio ad gratias elargiendas, etc. Dicitur bonitas *absoluta*, cui nihil omnino deest perfectionis, exclusa simul quaquumque dependentia ab alio: contra, est *per participationem*, quae limitibus circumscribitur, et ab alio habet esse.

De bonitate relate ad Deum *dicimus* ipsum esse bonum bonitate absoluta tum metaphysica, tum naturali: praeditum esse bonitate beneficentiae et tandem bonitate morali. De morali animadvertimus improprie eam de Deo dici, quia rigorose Deus non ligatur lege sibi superiori: quoniam vero intelligitur quasi sua sanctitate ligari, ideo asseri potest in Deo esse etiam bonitatem moralem.

In Deo dari *primam bonitatem* certissimum est, quia est undequaque perfectus: in Deo dari *moralem* item constat, quia est indefectibilis: et quia bonum absolutum est maxime diffusivum sui, ad intra *necessario*,

ad extra autem *libere,* summo gradu Deo competit beneficentia.

Pulchritudo tum de materialibus, tum de spiritualibus dicitur: differt vero in hoc, quia in materialibus debitam dispositionem physicarum partium exigit: in spiritualibus vero quoniam partes desunt, consistit in debita ordinatione eorum omnium, quae spiritualiter valent producere effectum menti placentem, sicut corporalia agunt in sensum. Prima non est in Deo, nisi eminenter; secunda autem formaliter et modo omnium perfectissimo, seu infinito. De ea quodam loco S. Bernardus scribit: « Quid quaeris extra Deum? quid desideras praeter illum? quid tibi placet sine ipso? Ipse fecit omnia, ipse habet omnia, ipse est omnia: quodquumque bonum cupis, quodquumque pulchrum quaeris, totum in ipso invenies et ipso perfrueris. »

CAPUT III.

De perfectionibus positivis.
Imprimis vero de attributis quae sunt ad intra.

Quid inferat perfectio positiva dictum est C. II. art. I. De his agitur hic. Verum quoniam longus de his erit sermo, ideo in duo capita praesentem tractatum dividimus; in quorum primo de perfectionibus positivis, seu vere attributis *ad intra* agetur; in altero vero de attributis *ad extra.* Attributa ad intra duo praecipua sunt, intellectus et voluntas, ad quae alia tamquam modi referuntur. Intellectus autem intelligitur praecedere actum voluntatis: ideo praemittitur.

ARTICULUS I.

Da divino intellectu in genere.

Intellectus divinus est illud attributum, quo Deus est intelligens supereminentiori prorsus modo, quam creaturae intelligentia praeditae.

Duo de eo generali ratione inspecto hic examinantur; quorum *primum* inquirit, an hoc attributum Deo insit? *alterum*, an actus ejus sit substantialis nec ne ipsi intellectui et consequenter divinae naturae?

Primum facile patet, nec seria demonstratione indiget: nihilominus ne res tanti momenti omnino transeatur, breviter quaedam rationes afferuntur. *Prima ratio:* in Deo est ponendum quidquid est perfectionis. Sed praecipua perfectio est intelligentia. Ergo Deus hac praeditus sit oportet. *Secunda:* ordo non est nisi a sapiente et ideo intelligente. Atqui ordo mundanus, qui est mirificus, est a Deo, ut visum est in Cosmol. C. I. art. VIII. et XI. Ergo etc.

Praeterea in hac rerum universitate omnia constanter tendunt ad determinatum finem, quin ipsum finem saepius cognoscant: quibus positis, en argumentum: finis et ordo ad finem sunt ab ordinante et conservante ordinem et a volente eumdem servari. Atqui haec omnia sine intelligentia in primo capi nequeunt. Ergo Deus etc. (I. D. II. q. II. n. 20.).

Quod alterum spectat, respondetur: quidquid est in Deo, consubstantiale ipsi est: ergo actus intelligendi ejusdem naturae est cum intellectu divino. Recole C. II. art. VII.

ARTICULUS II.

De objecto divini intellectus.

Objectum divini intellectus est quod eumdem intellectum determinat, vel movet, quemadmodum dictum est de intellectu humano in Psychologia C. v. art. ii.

Dupliciter illud dividitur, in *primarium* et *secundarium*: illud est quod intelligitur *primo* et *per se* movere intellectum; hoc autem, quod *non primo* et *proprie per se*, sed quasi secundario, seu mediante primo, ejusdem intellectus est motivum.

Inquiri a philosophis solet, an detur relate ad Deum utriusque generis objectum et quodnam pro tali sit habendum?

Philosophi Deum verum agnoscentes ad primum quaesitum unanimes aut fere affirmant. Ad alterum respondent, primarium objectum divini intellectus esse divinam essentiam, secundarium autem omne id quod divinae essentiae quasi intelligitur accedere sive ad intra, sive ad extra.

Antequam ad hujus doctrinae confirmationem procedatur, scire oportet divinum intellectum, utpote infinitum perinde ac caetera attributa, nec ullimode praepeditum obstaculis, bene posse capere se et naturam cujus est, cum perfecta proportio habeatur. Caeterum, si Deus non capit se, careret perfectione altissima; quod est absonum.

Prop. I. Objectum primarium divini intellectus est essentia divina. Est Doctoris ibidem D. iii. q. iii. n. 5. *Quodl.* xiv. n. 14. et alibi.

Prob. Illud dicitur objectum primarium, ut dictum est in definitione, quod per se et primo movet divinum intellectum, adaequans perfecte suam capacitatem et simul est ratio perfecte cognoscendi caetera. Atqui talis est essentia divina. Ergo etc. Prob. min. Essentia divina est *per se et primo* movens intellectum Dei, quia intellectio divina est perfectissima; ideoque perfectissimo modo exercetur: sed modus perfectissimus est, quando res cognoscitur quomodo est in seipsa: cum igitur prior omnium in rebus sit essentia, haec est *primo* et *per se* movens intellectum divinum. Secundo, adaequat essentia intellectum, quia infinita. Tertio, est ratio cognoscendi reliqua, quia omnia ab ea ducunt tamquam a fonte primario originem suam.

Alterum argumentum sic afferri potest: objectum primarium divini intellectus vel ponitur res creata, vel attributum divinum, vel natura. Atqui non primum, quia ille vilificaretur nimis desumens suam perfectionem a creatura. Non alterum, quia attributa mutuantur intelligibilitatem suam ab essentia a qua dimanant. Superest igitur tertium (Vide et Angel. I. *Cont. Gent.* c. 68.).

Prop. II. OBJECTUM SECUNDARIUM DIVINI INTELLECTUS SUNT PERFECTIONES, SEU ATTRIBUTA ET RES CREABILES SIVE FUTURAE SIVE NON (*Quodl.* ibi n. 15. et I. D. I. q. II. n. 6.).

Prob. Duplex ponitur secundarium objectum, increatum et creabile: in primo continentur omnes omnino divinae perfectiones; in altero omnes res possibiles, sive quae ad esse venturae sunt, sive quae in sua possibilitate mensurae sunt. Verum facile ad unitatem hoc objectum reducitur, si dicatur ipsum constitui per omne id quod intelligitur esse circa essentiam quasi ad modum

accedentium. Quibus positis, sic argue: si essentia divina est objectum primarium, ergo reliqua praememorata constituunt objectum secundarium divini intellectus. Consequentia patet, quia haec ab essentia dimanant et ipsa natura posteriora sunt.

Verum si inquiri velit, quibusnam prioritas sit tribuenda, an attributis, an vero creabilibus? respondetur, his esse tribuendam, quae natura sunt priora, idest, attributis. Optima de hac materia Doctor habet: « Sicut igitur loqui possumus, licet improprie accipiendo motionem extensive, assignari potest ordo motionum in entibus et sic loquendo, omnino primum mobile motione naturali, extensive loquendo, est intellectus divinus; et ideo primum motivum motione naturali est essentia divina, ut est primum objectum intellectus sui: igitur omnino prima motio est naturalis motio intellectus divini a suo objecto... Completo autem toto isto processu originis respectu primi termini... sequitur ordo alius respectu termini secundi essentiae, scilicet creabilis (1); et quidem essentia ipsa divina in isto secundo ordine movet primo ad intellectionem simplicem omnis intelligibilis... et per consequens necessario movet ad cognitionem cujusquumque, quod est possibile naturaliter et necessario cognosci: hujusmodi est quodquumque objectum simplex et etiam quodquumque complexum verum necessarium: non autem tale est aliquod complexum de existentia contingentis, quia non est natum esse determinatum ad veritatem... Completo igitur toto ordine motionis necessariae, sequitur motio contingens: illa non potest esse per

(1) De attributis nihil dicit, quia patet ea subsequi immediate naturam, ideoque post eam immediate cognosci.

principium naturalis motionis, quia illius non est nisi necessario movere: igitur oportet illius motionis principium ponere voluntatem. Et fit hujusmodi motio contingens ordinate, primo ad intra; quia nisi ipsa voluntas determinet in se ad volendum alteram partem, numquam determinabit aliquid ad extra. Primo igitur determinat se ad volendum hoc fore determinate: secundo, ex hoc intellectus videns istam determinationem voluntatis infallibilem, novit hoc esse futurum... Completa vero motione contingenti ad intra, sequitur motio ad extra. Illa igitur tota est contingens et per consequens immediate voluntatis » (*Quodl.* ibi n. 14. 15. 16.).

ARTICULUS III.

De extensione divinae cognitionis.

Nomine extensionis etc. intelligitur capacitas divini intellectus relate ad objecta numerice considerata. Est autem *praenotandum* Deo concedendam esse notitiam claram et distinctam; quia obscura et confusa redolet imperfectionem, quae omnino a perfectissimo est removenda.

Prop. Cognitio divini intellectus distincta et clara porrigitur ad omnes omnino res tum possibiles, tum reales, tum necessarias, tum contingentes. Est Doctoris *Quodl.* xiv. ubi supra et i. D. ii. q. ii. n. 24.

Prob. Carentia cognitionis est carentia perfectionis, quia cognitio perfectio praecipua est. Atqui Deo nulla vel minima perfectio deest, quia haec sufficeret ad removendum ipsum a nobilissima sua perfectione, idest, a per-

fectione per se et essentiali. Ergo nulla cognitionis carentia in Deo esse potest.

Praeterea infinitum cognoscens ad infinita valet; et quidem actu, quia actu proportionata virtute pollet: ergo ad omnia cognoscibilia actu extenditur. Atqui intellectus divinus est infinitae virtutis. Ergo ad infinita, seu ad omnia actu extenditur. Consequentia etiam ex eo comprobatur, quia si actu non cognosceret, cognosceret successive; ex quo id proflueret et quod Deus numquam ad omnia cognoscenda perveniret, quia possibilia sunt infinita, et quod continuo Deus perficeretur in acquisitione novorum conceptuum.

Tandem quidquid est intelligibile, est objectum intellectus divini: omnia autem intelligibilia sunt: ergo comprehenduntur in objecto divini intellectus. Atqui qui est purus actus, capit actu omnia quaequumque sunt ejus objecti constitutivum. Ergo actu Deus omnia cognoscit (Vide C. I. art. III. in fine. Confer et Seraphicum QQ. Disp. *De Scientia* etc. q. I. et Halensem I. p. q. XXIII. m. II. III.).

Colliges I. Deum omnia cognoscere ab aeterno, quia ab aeterno est perfecte cognoscens tum se, tum quae a se sunt, sive immediate, ut possibilia et ab eo creata, sive mediate, sicut ea quae a creaturis causantur ex voluntate et permissione divina.

Colliges II. Deum unico et simplici actu cuncta cognoscere, ut explicatum est C. II. art. VIII.

Colliges III. In Deo cuncta propriam ideam et proprium exemplar habere, ideoque plures esse in Deo ideas, ut ostendit I. D. XXXV. n. 12. Doctor: « Idea est ratio àeterna in mente divina secundum quam aliquid est for-

mabile ad extra, ut secundum propriam rationem ejus. Probatio primae particulae: Deus omnia causat, vel causare potest: non irrationabiliter; ergo rationabiliter: igitur habet rationem secundum quam format. Non autem eamdem omnium: ergo singula propriis rationibus format: non autem rationibus extra se, quia non eget in efficiendo aliquo alio a se: igitur rationibus in mente sua » (Vide et S. Bonaventuram I. D. XXXV. q. I. etc. et Halensem I. p. q. XIV. m. IV.).

Si inquiratur autem quomodo mala cognoscantur a Deo, respondemus cum Seraphico, quod cognoscuntur per ideas bonorum, quorum illa sunt privationes (ibi D. XXXVI. a. III. q. I.). Profluit id ex positis circa naturam mali (Metaph. C. V. a. III.).

ARTICULUS IV.

De scientia Dei in genere ejusque medio.

Cognitio qua Deus actu omnia omnino perfectissime cognoscit, *scientia divina* appellatur. Variis haec modis distinguitur secundum varietatem modorum quibus ad res refertur. Prima ejus divisio est in *speculativam* et *practicam:* prima ea est quae versatur circa rerum possibilitatem, vel quae considerat res prout sunt possibiles: practica dicitur quae versatur circa res extrinsecus producendas.

Secunda ejus divisio est in *necessariam* et *liberam:* prima praecedit liberum divinae voluntatis decretum; v. g. visio possibilium: altera subsequitur decretum aliquod voluntatis; v. g. visio futurae creationis.

Tertia est in scientiam ***simplicis intelligentiae*** et ***visionis.*** Prima dicitur qua Deus mere possibilia intuetur: altera qua Deus futura, praesentia, et praeterita conspicit. Huic Jesuitae addunt *scientiam mediam,* quae ab his dicitur ea qua Deus conspicit futura libera conditionata, seu pendentia a conditione, quin tamen ad esse umquam perventura sint; v. g. ea scientia qua Deus scit Socratem lapsurum in peccatum, si in spectaculum hoc vel illud adjisset.

Quarta tandem divisio est in scientiam *approbationis* et *reprobationis,* prout versatur circa actum divinae voluntatis vel approbantis bonum, vel reprobantis malum.

Quae famosior in scholis est, indicatur sub numero tertio et de ea passim sermo occurrit.

Quoad medium divinae scientiae dicimus esse distinguendam resolutionem generalem a particulari: de ultima in sequentibus articulis; de prima enunciamus, Deum omnia cognoscere in seipso: quod propositione sequenti ostenditur.

Prop. DEUS IN SEIPSO OMNIA COGNOSCIT. Est Doctoris *Quodl.* ibi n. 15. et I. D. XXXIX. n. 10.

Prob. Quod est medium sufficiens ad cognitionem *comprehensivam* causae, est etiam medium sufficiens ad cognitionem effectuum ab ea procedentium et producibilium. Atqui Deus est de se medium sufficiens ad cognoscendam comprehensive naturam suam, suam voluntatem et omnipotentiam, quae sunt causa omnium. Ergo est medium sufficientissimum ad cognoscenda omnia.

Praeterea Deus nihil extrinsecus producit, nisi prius confecerit exemplar: imo ipsa possibilia non sunt, nisi per productionem in intellectu divino; ita ut si exemplar

desit, res impossibilis evadit: omnia igitur ante suum esse reale, suum esse ideale habuerunt in mente divina: quapropter ipsa debet esse medium sufficiens relate ad Deum in rerum cognitione. *Tandem* repugnat perfectiones divinas dependere a creatura, sicut absolutum repugnat dependere a contingenti. Sed scientia Dei est perfectio nobilissima. Ergo repugnat eam dependere a creatura: ideoque *absolutum* omnia in se videt (Confer et Seraphicum I. D. XXXIX. a. I. q. I. et QQ. Disp. *De Scientia* etc. q. II. et III. et Halensem ibi q. XXIII. m. II. a. I. et III.).

Objectio. Si Deus res cognosceret in seipso, ejus cognitio mere quid subjectivum foret; quia objectivum a re dependens est. Atqui est absurdum asserere Dei cognitionem esse quid mere subjectivum. Ergo non in seipso omnia cognoscit, sed a rebus necessario dependere debet.

Resp. Neg. maj. Conc. min. et neg. cons. Quod asseritur in majori, esset verum solum in hypothesi quod cognoscens non sit causa effectiva cognoscibilium: ast in hypothesi opposita, sicut in casu, id omnino falsum est: et ratio facilis est captu.

Caeterae difficultates quae occurrunt, respiciunt cognitionem rerum particularium; quae ideo resolvuntur in expositione doctrinae statim tradendae.

ARTICULUS V.

De scientia simplicis intelligentiae.

Scientia simplicis intelligentiae possibilia respicit; de qua quid sit tenendum, sequentibus propositionibus continetur.

Prop. I. POSSIBILIA DEUS INTUETUR IN SUA NATURA PROUT HAEC EA CONTINET VIRTUALITER ET EMINENTER. Est Doctoris *Quodl.* XIV. n. 14. IV. D. L. q. III. n. 3, in quo haec habet, omnia cognosci « per illam essentiam quae perfectissime omnia *repraesentat,* quae ut sic repraesentans illa ut objecta cognita, habet rationem ideae » (Vide et *Paris.* I. D. XXXVI. q. IV. n. 11.).

Propositio est sic intelligenda: licet possibilitas rerum sit ab intellectu divino, ut vidimus in Metaph. C. II. art. VIII., quia ipse exemplaria producit, quae idem sunt cum possibilitate, tamen intellectus ea producit intuens naturam divinam et in ea quasi legens id, cujus exemplaria producit; nam divina essentia est « ratio eminentior continens perfecte similitudinem virtualem cogniti» (I. D. XXXV. n. 16.).

Prob. I. pars. In eo videt Deus possibilia (quae sunt objectum necessarium) a quo primitus intellectus haurit suas necessariorum conceptiones: atqui intellectus divinus haurit suas necessariorum conceptiones primitus a natura divina: ergo ab eadem etiam haurit conceptiones possibilium. Consequentia patet; quia objectum secundarium continetur in primario virtualiter; et intellectus divinus prius videt naturam, quam quae sunt circa naturam.

Prob. II. pars. Natura divina non potest esse causa visionis possibilium, nisi quodammodo in se ea contineat: non quidem exemplariter, quia ut sic solum sunt in divino intellectu; ergo tantum virtualiter et eminenter, quatenus scilicet dat intellectui occasionem quasi abstrahendi exemplaria (Halensis ibidem m. III. a. I.).

Idem Doctor m. IV. a. II. demonstrat Deum cogno-

scere mala dissimilitudine quadam ad bonum: a. III. cognoscere omnia praesentialiter: a. IV. cognoscere simul: a. V. perfecte: a. VI. immutabiliter. Ratio quia quidquid majorem perfectionem redolet, Deo tribuendum est.

Prop. II. INTELLECTUS DIVINUS VIDET OMNES POSSIBILIUM POSSIBILES OPERATIONES ET PASSIONES ACCIDENTALES ACQUISIBILES ACTIONE IN SUPERCOMPREHENSIONE NATURAE EXEMPLATAE IN SE: GRADUS AUTEM INTRINSECOS NATURAE POSSIBILIUM VIDET IN NATURA DIVINA UT SUPRA CONTINENTE EA NON SOLUM IN DATO GRADU CONSTITUENTE FORMALITER RES, SED ETIAM IN GRADIBUS ACCIDENTALIBUS ET EXTRAESSENTIALIBUS.

Prob. I. pars. Operationes et passiones accidentales his acquisibiles, sunt posteriores natura et ab ea dependentes: ideo nequeunt intelligi omnino independenter ab ea (natura), quamvis in sua possibilitate considerentur: videntur ergo in supercomprehensione naturae, seu in perfecta cognitione eorum omnium in quae natura absolute et relative considerata potest. Ast non in natura realiter existenti, quia sic non datur ut est possibilis: ergo in natura divina exemplata. Hoc modo non solum Deo tribuitur cognitio etc., sed etiam independentia a rebus.

Prob. II. pars. Gradus naturae accidentales et extraessentiales, sunt modificationes entitativae naturae, ita afficientes rem, ut aliter et aliter faciant eam esse. Cum autem natura divina entia infinita infinitis modis repraesentare possit, quemadmodum continet virtualiter gradus essentiales, pariter continere potest et gradus accidentales.

Idem videtur dicendum de visione individuorum; quia individuatio est modus naturae, quo ultimo illa determinatur.

Nota. Thomistae tuentur Deum videre omnia in se prout est imitabilis ad extra. Ast Scotus videtur rectius resolvere quaestionom perveniens ad primam rei originem, cum imitatio ad extra praesupponat aliquod prius ad intra.

Recolligendo igitur dicimus Deum quasi in primo instanti videre naturam divinam; quasi in secundo videre attributa; quasi in tertio, res possibiles; et harum quidem primo naturas, secundo harum affectiones, tertio individuationes; quarto tandem possibiles omnes possibilium operationes, modo praeexposito.

ARTICULUS VI.

De scientia visionis.

Scientia visionis circa realia secundum quamlibet temporis differentiam versatur et ea dicitur qua Deus ab aeterno extitura in tempore videt. De ea inquiritur *primo*, an sit in Deo; *secundo*, in quo medio ea cognoscat; *tertio*, quomodo se habeat ad futura conditionata.

Primum patet: rationes eaedem queunt afferri quae allatae sunt articulo III (Videas in *Quodl.* ibi n. 15. et I. D. XXXIX. n. 23.).

De *tertio* agetur in articulo VIII. Quid de secundo sit tenendum, sequenti propositione monstratur.

Fatemur autem quoad secundam partem propositionis ponendae nimis arduam esse resolutionem, cum a plerisque concursus positivus non ponatur et ratio ipsa non bene videat necessitatem illius. Meliori modo quo fieri potest, nitemur materiam confirmare.

Prop. Deus futura cognoscit in decreto suae voluntatis determinantis creationem, si agatur de immediate a Deo creatis; vel in decreto sui concursus, si agatur de his quae immediate sunt a creatura.

Prima pars est Doctoris ibi et *Paris.* I. D. XXXVIII. q. I. et II. Secunda pars est ejusdem I. D. XLI. n. 13. et XLVII. n. 3.

Prob. I. pars. Ab illo futura habent veritatem et cognoscibilitatem, a quo, ut talia, habent esse. Atqui futurae res habent tale esse a decreto divinae voluntatis; cum enim ipsae nullam habeant necessitatem essendi, si sunt, vel ad esse perventurae sunt, id obtinent ab eo quod in Deo existens causat contingentiam; idest, a voluntate: et quoniam hujus resolutio dicitur decretum; ideo dicitur Deus in eo videre res futuras.

Prob. II. pars. In qua magna difficultas reperitur: si enim multa a causis secundis profluunt, quomodo dicuntur intelligi a Deo independenter a creatura? Certum tamen est, ut ostendetur in capite ultimo, nihil in mundo agere quidquam, nisi adjuvetur concursu Dei positivo: quo posito, sic argue: Deus in se videt perfecte quidquid esset facturus in tempore: atqui inter haec reperitur concursus: ergo hic ab aeterno a Deo est praevisus; et ex consequenti quidquid per concursum accidit. Ast concursus futurus praesupponit decretum. Ergo etc.

Nota I. Omissiones faciendorum a Deo videntur in non emissione decreti circa concursum: quod facile patet (Vide ibidem).

Nota II. Decretum Dei de creatione, conservatione et concursu non esse de universali, sed de individuis, quia haec sola creantur, conservantur et operantur. Quo-

modo autem decretum illud se habeat ad singulas actiones et singulos effectus creaturarum, difficillimum est dictu. Illud solum certum est, nec scientiam Dei dependere a creatura, nec decretum illud auferre contingentiam et praecipue libertatem humanam.

ARTICULUS VII.

Scientia Dei conciliatur cum contingentia et libertate.

Non parva inest difficultas in concilianda absoluta certitudine divinae scientiae ab aeterno cum contingentia rerum et libertate humana; facie enim prima hae videntur auferri, cum id quod absolute scitur futurum, absolute eveniet. Verum auxilio Doctoris freti id explicare conabimur.

Ad quod *praesciendum* duplicem adesse necessitatem, antecedentem et consequentem. Dicitur *antecedens* quae praescindit a libertate causante contingens et liberum; v. g. necessitas qua homo est risibilis et qua Deus vult se. Dicitur *consequens,* quae subsequitur usum libertatis; v. g. necessitas qua certo scriptum est id quod superius continetur: quae necessitas dependet a determinatione libera meae voluntatis; quamvis nunc facere nequeam, quod scriptum non sit id quod scriptum est. Quemadmodum ergo ex tali determinatione contingens et liberum accidit et taliter de se perseverat, ita si qua causa daretur, sicut revera datur, quae praeviderit futurum, per suam praecedentem cognitionem nihil necessitatis congenti et libero inferret.

Secundo *nota* cum Doctore I. D. XXXIX. n. 26. adesse

discrimem inter veritatem determinatam propositionum de praeterito, de praesenti et de futuro quantum est ex parte rei et ex parte intellectus creati; non vero ex parte intellectus divini. Ratio *primi,* quia in praesenti et praeterito veritas rei est determinata sic et non aliter et tali modo inspicitur a nostro intellectu: verum relate ad futurum in re nihil determinati est, cum futurum entitative nihilo assimiletur; cum autem intellectus noster ab actuali objecto desumat occasionem suae cognitionis, de futuro nihil determinate cognoscit. Ratio *secundi,* quia qui omnia nuda et aperta suis oculis habet ab aeterno, omnia pariter determinate vera conspicit, non exclusis futuris; sicut accidit nobis de praeteritis et praesentibus.

Tertio *nota* cum eodem ibi n. 24. scientiam divinam de contingentibus et liberis esse mere speculativam, idest, non efficere contingentia et libera, sed ea tantum speculari: quod optimo exemplo declarat: « sicut si in oculo meo ex potentia mea visiva esset unus actus videndi objectum, qui semper staret, tunc si, aliquo praesentante, nunc sit iste color praesens, nunc ille, oculus meus videbit nunc hoc, nunc illud, et tamen per eamdem visionem; tantummodo erit differentia in prioritate et posterioritate videndi propter objectum prius et posterius praesentatum; et si unus color fieret naturaliter praesens et alius libere, non esset differentia formaliter in visione mea, quin ex parte sua oculus videret naturaliter utrumque, tamen contingenter posset videre unum et necessario aliud, in quantum sibi unum sit praesens contingenter et aliud necessario; ita utroque istorum modorum ponitur intellectum divinum cognoscere existentias rerum. » Vel adhuc distingue actum divinum visionis, a rebus visioni sub-

jectis, quae distinguuntur realiter ab invicem, nisi incidere velimus in purum pantheismum. Actus divinus est necessarius et immutabilis, ut alibi visum est (C. II. art. VIII.); res autem creatae dum illi subjiciuntur, non mutant naturam suam, sicut non mutantur cum subjiciuntur nostrae visioni et cognitioni. Quibus positis, en propositio.

Prop. PRAESCIENTIA DEI NEC CONTINGENTIAE RERUM, NEC LIBERTATI HUMANAE OFFICIT. Est Doctoris ibidem.

Prob. Scientia et cognitio licet sit necessaria ex parte sua, tamen non mutat naturam rei cognoscibilis, ut visum est in praenotandis. Atqui praescientia divina non est nisi scientia, sola adjecta differentia accidentali ex parte rerum, quia *scientia* praesens, *praescientia* vero solum futurum considerat. Ergo perinde ac scientia relinquit objectum in sua contingentia et libertate. *Praeterea* decretum liberum divinae voluntatis non adimit libertatem in Deo, ut postea ostendetur: ergo neque contingentiam a rebus, nec libertatem humanam. Atqui divina praescientia fundatur in decretis voluntatis divinae (Vide art. praecedentem). Ergo neque haec eamdem contingentiam et libertatem adimit (Vide et Seraph. I. D. XXXVIII. art. II. q. I. et Angel. p. I. q. 19. art. 8. et Halensem I. p. q. XXIV. m. IV. et V.).

OBJECTIONES.

Object. I. Divina praescientia praesupponit decretum: sed decreta divina sunt necessaria: ergo et ea quae praescientiae divinae subjiciuntur.

Resp. Dist. maj. Decretum etiam liberum, conc.; solum necessarium, neg. Dist. item min. Aliqua, conc.; omnia, neg. et neg. cons. Ad quod intelligendum scire oportet

in Deo actum voluntatis elicitivum decretorum esse ei consubstantialem et immutabilem, ut vidimus C. II. art. VIII, non autem decretum quoad terminum, quod qua tale poterat etiam non esse. Neque cum hoc novum velle accedit Deo, vel ei aliquod velle defuisset, si determinasset v. g. non creationem: nam in Deo est solum *velle* consubstantiale sibi; et ejusdem applicatio sic efficitur: *volo hoc esse, volo hoc non esse.* Ex quo et immutabilitas sui *velle* et contingentia et libertas suorum decretorum patet.

Object. II. Quod infallibiliter eveniet, necessario eveniet. Sed quod Deus praevidit, infallibiliter eveniet. Ergo necessario eveniet: ideoque vel neganda est praescientia divina, vel humana libertas cum contingentia rerum.

Resp. Dist. maj. Necessario eveniet necessitate consequenti, conc.; necessitate absoluta et antecedenti, neg. Conc. min. et neg. cons. Seu distinguere oportet infallibilitatem eventus, a necessitate: prima supponit indefectibilitatem intellectus divini, altera deficientiam libertatis et contingentiae: igitur primum Deo conceditur, non autem alterum prout a rebus aufert libertatem et contingentiam. Vel etiam distingue necessitatem proprie a necessitate late sumpta (Vide *Quodl.* XVI. n. 17. et Seraph. ibi *ad Object.*).

ARTICULUS VIII.

De futuris conditionatis et de scientia media.

Dicuntur *futura conditionata* quae a conditione quadam dependent quoad suum produci in esse; v. g. Petrus negaturus est Christum, si ingrediatur atrium Pontificis.

Duplex extat conditio, sicut pariter veritas conditionis: alia est necessaria et altera contingens; v. g. necessaria *si Petrus curret, movebitur;* contingens *Petrus peccabit, si atrium ingredietur.* Veritas conditionis vel talis est naturae ut ad esse aliquando perveniat, ut negatio Petri: vel in mera possibilitate maneat, sicut de David accidit, qui cum aufugisset a Ceila, non fuit captus a Saule, sicut praedictum ei fuerat a Deo captum iri, si ibi mansisset. Nos, ut patet, hic loquimur de conditione libera et praecipue de his, quorum eventus numquam habebitur.

De futuris conditionatis relate ad scientiam divinam dicimus cum fere unanimi sententia doctorum, ea videri certitudinaliter a Deo, sicut ea quae a conditione non dependent. Rationes pro hoc desumi possunt ex articulo tertio.

Animadvertimus tantum conditionem extraneam esse objecto visionis et scientiae; quia videri immediate sive sine conditione et videri dependenter a conditione, pro objecto idem est, cum non alteretur ejus veritas; v. g. negatio Petri sive dependeat a conditione, sive non, similiter quantum est de se, est visibilis et scibilis. Deus autem omnia distincte scit, quae sunt aliquo modo scibilia: ergo et futura conditionata, quamvis numquam sint perventura ad esse.

Scotistae et thomistae praeter scientiam visionis et simplicis intelligentiae, non ponunt aliud divisionis membrum. Verum Jesuitae post Molina *scientiam mediam* invexerunt, quae secundum eorum placita, respicit futura conditionata. De medio autem quo ea videntur, docent ea videri a Deo in *voluntate humana,* vel in determinata veritate objectiva ipsius futuri antecedenter ad quodlibet

etiam conditionatum decretum divinae voluntatis; v. g. Deus vidit possibilem captionem David in Ceila in mansione David; sicut in ingressu Petri in atrium vidit illum lapsurum.

Huic scientiae et respectivo modo quo medium assignatur divinae cognitionis circa conditionata, contrarii sunt thomistae et scotistae.

Prop. Scientia media videtur inutilis, cum facile reducatur ad scientiam simplicis intelligentiae et visionis. Eruitur ex i. D. xxxviii. n. 2. et ibi D. xli. n. 10.

Prob. Futura conditionata reducuntur ad scientiam simplicis intelligentiae et visionis, si non constituunt diversum objectum, nec exigunt diversum medium a praememoratis, in quo a Deo videantur. Atqui ita est. Ergo scientia media videtur inutilis. *Probatur minoris prima pars:* futura conditionata vel ad esse pervenient, vel non: si primum, evadent objectum visionis; sin alterum, evadent objectum simplicis intelligentiae. *Item* habere conditionem, vel non habere, est accidens, ut innuimus superius; v. g. si dicatur: Petrus negaturus est Christum in atrio Pontificis; vel dicere: Petrus negaturus est Christum si in atrium Pontificis sit ingressurus, parva vel fere nulla differentia adest: si ergo in primo casu propositio fit simplicis intelligentiae, vel visionis, idem videtur dicendum in secundo. Ad cujus antecedentis firmitatem est etiam animadvertendum, quod addita conditio nihil officit libertati et contingentiae; quia v. g. ingressus in atrium non inducit necessitatem; et quemadmodum Petrus negaturus erat, ita et confessurus, quantum est ex parte rei.

Probatur altera pars minoris, idest, quod ea futura a Deo videntur in eodem medio, in quo videntur non

conditionata. Ratio, quia si res futurae sunt, videntur a Deo in decreto creationis, vel concursus, cum nihil sit, quod per hujusmodi decretum non disponatur ad esse: si vero res manebunt in possibilitate, à Deo ea videbuntur in eo, in quo possibilia videntur (Vide art. v.); nam conditio est accidens, ut dictum est.

ARTICULUS IX.

De voluntate divina.

Voluntas in Deo innuit illud attributum, quo Deus vult; de qua quod primum inquiritur, respicit ejus existentiam et ejus divisionem.

De primo haec habet Doctor I. D. x. n. 2.: « Ad quaestionem dico quod sic, quia in Deo est voluntas, sicut apparuit dist. 2. et etiam ex quaestione de attributis dist. 8. Patet etiam ex hoc quod Deus ex natura sua est beatus; beatitudo non est sine voluntate vel actu voluntatis; est etiam in eo voluntas sub ratione principii productivi; quia principia productiva ex quo de se non dicunt imperfectionem, reducuntur ad aliud unum perfectum, vel ad aliqua perfecta in tanta paucitate ad quantam reduci possunt: non possunt autem omnia reduci ad unicum principium productivum, vel activum, quia illud unicum haberet modum determinatum agendi alterius istorum, scilicet naturae, vel voluntatis; quia inter modos istos producendi non est aliquis modus medius. Igitur non possunt hi reduci ad majorem paucitatem quam ad dualitatem, scilicet, principii productivi per modum naturae et per modum voluntatis; et cum illa

ad quae tamquam ad perfecta stat tota reductio principiorum, sint simpliciter perfecta, ambo ista principia sub ratione propria sua ponentur in Deo, ut est primum producens » (Vide etiam Seraphicum I. D. XLV. art. I. q. I.).

Voluntas divina multipliciter *dividi* solet; et imprimis in ***voluntatem beneplaciti*** et ***in voluntatem signi.*** Dicitur beneplaciti voluntas prout in Deo consideratur; quae si consideretur prout extrinsecus manifestatur, dicitur voluntas signi. Utraque subdividitur.

Voluntas beneplaciti partitur in *antecedentem* et *consequentem,* in *efficacem* et *inefficacem,* et in ***absolutam*** et ***conditionatam.***

Antecedens dicitur quam Deus habet ex se solo et ex nativa sua inclinatione circa objectum, quatenus non est vestitum omnibus circumstantiis, quibus est executioni demandandum; v. g. voluntas qua Deus vult omnes homines salvos fieri in genere. Consequens est quam Deus ex se solo non habet, sed ex praesuppositis aliquibus circumstantiis, quibus sublatis, objectum non vellet; v. g. voluntas qua Deus vult damnare Judam, eo quod impoenitens discesserit e vita.

Voluntas dicitur efficax, quae obtinet re finem intentum; secus inefficax audit; v. g. voluntas creandi fuit efficax, quia ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt: voluntas salvandi omnes homines et rationales creaturas, est inefficax ex parte, quia non omnes homines et naturae rationales creatae salvantur. Pro quo ***nota*** inefficaciam hic non innuere impotentiam Dei, sed solam deficientiam creaturae, quae a Deo posita est in manu sui consilii.

Tandem voluntas dicitur absoluta, quae independens est a qualibet conditione; dicitur vero conditionata, si conditioni subjiciatur.

Voluntas signi dividitur ex diversitate signorum, quibus Deus utitur in sua voluntate manifestanda: quae signa numero quinario designantur: videlicet, praeceptum, prohibitio, permissio, consilium, impletio.

Praeceptum dicitur cum Deus jubet aliquid fieri a creatura: si vero vetat, *prohibitio* obtinet. *Permissio* est non impedimentum alicujus quod bene impediri poterat (1). *Consilium* est inductio ad aliquid suadendo. Tandem *impletio* seu operatio dicitur cum aliquid extrinsecus opere completur, v. g. creatio, miraculum et alia hujusmodi (Confer Seraphicum I. D. XLV. art. III. q. II.).

Voluntas signi semper correspondet voluntati beneplaciti, si permissio negativa excipiatur, ex Doctore I. D. XLVII. n. 3. Primum patet, quia prohibere, praecipere, suadere et implere non intelliguntur sine actu praevio voluntatis. Secundum item manifestum est, quia negative *permittere* est *non impedire:* non impedire autem non inducit de se actum positivum. Verum nihilominus dici etiam potest permissioni aliquid respondere: « quod dicitur volens sinere, hoc potest intelligi, non quod habet velle rectum circa illud quod permittit, sed actum reflexum: » quod Doctor sic ibi declarat: « offertur enim voluntati suae hunc peccaturum, vel peccare: primo voluntas ejus circa hunc non habet velle; velle enim ipsum habere peccatum non potest. Secundo potest intelligere voluntatem

(1) *Permissio* est alia positiva, qua licentia datur, alia negativa, qua actio non impeditur: hujus est definitio data.

suam non volentem hoc; et tunc potest velle voluntatem suam non velle hoc, et ita dicitur volens sinere et voluntarie permittere. »

ARTICULUS X.

De objecto divinae voluntatis.

Objectum divinae voluntatis dicitur illud in quod voluntas divina fertur.

Duplex distinguitur; in *primarium* et *secundarium*, sicut diximus de intellectu divino art. II. Dicitur primarium illud in quod *primo* intelligitur voluntas ferri: dicitur secundarium, in quod voluntas *quasi secundario* fertur. Quodnam autem sit objectum primarium et secundarium, sequenti propositione indicatur.

Prop. OBJECTUM PRIMARIUM DIVINAE VOLUNTATIS EST ESSENTIA DIVINA: OBJECTUM SECUNDARIUM SUNT DIVINAE PERFECTIONES. Est Doctoris I. D. XIII. n. 23. et II. D. I. q. I. n. 9.

Prob. I. pars. Rationes eaedem sunt, quas attulimus pro objecto divini intellectus: essentia enim divina perfecte explet capacitatem divinae voluntatis et est primum et fundamentale bonum, quod est objectum voluntatis, beatificans illam perfectissime. Hinc Doctor ibidem scribit: « illud idem quod est primum objectum intellectus divini, est etiam primum objectum et formale voluntatis divinae, ita quod utraque potentia beatificatur in eodem objecto primo, secundum eamdem rationem formalem primi objecti. Nulla enim perfectio quasi radicata in ipsa essentia divina est primo beatificativa intellectus et voluntatis divinae;

sed ipsa essentia divina sub omnimoda prima ratione, ut scilicet est fundamentum omnis perfectionis in divinis. »

Prob. II. pars, ex eo quia divinae perfectiones radicantur in essentia et ideo post eam statim sunt beatificativae etc. divinae voluntatis (Vide et D. Thom. p. I. q. 19. a. 2.).

NOTA 1.° Objectum primarium non esse ***bonitatem*** quatenus haec est perfectio divina, sed, ut scotistae cum Doctore (ibidem) tuentur esse ***bonitatem essentialem***, seu ipsam naturam, quatenus est summum bonum, et fons omnium bonorum. Ratio, quia secus quodammodo restringeretur objectum divinae voluntatis, vel non constitueretur tam proportionatum, ut in sententia nostra.

2.° Res possibiles quoniam sunt ideae vel archetypa divina, in eodem ambitu comprehenduntur, in quo continentur perfectiones divinae; de illis igitur dicendum est, quod de his dicitur.

3.° Voluntatem divinam ferri etiam in res externas, libere tamen et contingenter; sub qua ratione res dici possunt ejus objectum extrinsecum et contingens, accessorium et quodammodo tertianum.

ARTICULUS XI.

De modo quo voluntas divina fertur in suum objectum.

Viso de objecto divinae voluntatis, videndum nunc est de modo quo fertur in illud: seu, an Deus diligat objectum sibi proportionatum et quasi objectum; et quomodo diligat? seligere enim objectum supponit amorem. Resolutio habetur sequenti propositione.

Prop. DEUS AMAT SE NECESSARIO PROPTER SEIPSUM; CREATURAS POSSIBILES ITIDEM; CREATURAS VERO ACTUALES ET FUTURAS CONTINGENTER ET PROPTER SEIPSUM. Est Doctoris III. D. XXXII. a n. 2. et *Quodl.* XVI. a n. 2.

Prob. I. pars. « Deus necessario est beatus: igitur necessario videt et etiam diligit objectum beatificum... Voluntas infinita ad objectum perfectissimum se habet modo perfectissimo se habendi: voluntas divina est hujusmodi: igitur ad summum diligibile se habet modo perfectissimo, quo possibile est aliquam voluntatem se habere ad ipsum. Sed hoc non esset nisi ipsum necessario et actu adaequato diligeret;... quia si posset non habere talem actum circa tale objectum, posset carere summa perfectione » (ibi *Quodl.*). Ergo Deus necessario se diligit: Quod autem se diligat propter se, patet; nam non propter aliud superius, quia non est; nec propter simile, quia deest; nec propter inferius, quia sic Deus ei subjiceretur in suo fine etc.

Nota tamen cum Doctore in *Rer. Princ.* q. IV. art. II. sect. I. necessitatem illam non esse *coactionis,* quia ab ipso Deo oritur et terminum habet in illo; coactio autem praesupponit vim extrinsecus advenientem. Ea necessitas ergo dicenda est dulce vinculum quo Deus sibi ipsi necessario unitur ex plena tendentia voluntatis in infinitum bonum a se realiter indistinctum.

Prob. II pars. Possibilia sunt in Deo: Deus autem necessario diligit quidquid in se est, quia unum et idem cum sua natura. Ergo etiam possibilia (n. 7. *Quodl.*).

Prob. III. pars: et *imprimis* quod diligit creaturas sive actuales sive futuras. Deus diligit omne quod est bonum: ast res creatae, vel creandae sunt aliquod bonum:

ergo Deus diligit eas. *Item* si omne agens rationabiliter diligit opera sua, Deus utpote sapientissimus, rectissimus et summe providus, multo magis sua opera diligit.

Probatur *secundo* quod eas res diligat libere et contingenter. Si enim non contingenter et libere diligeret, eas diligeret necessario, cum medium non habeatur. Atqui repugnat Deum res necessario diligere, quia sic dependens ab eis fieret in dilectione. Ergo eas diligit contingenter etc. *Praeterea* nulla est proportio inter bonitatem finitam et voluntatem Dei, ut illa ad se hanc trahere necessario possit. Ergo etc. *Tandem* si contingens est creatio, ut visum est Cosmol. C. I. art. XII., similiter et dilectio Dei in res creatas vel creandas; quia haec subsequitur creationem, vel decretum creationis.

Probatur *tertio* quod Deus eas diligat propter seipsum. Omne agens ordinate vult omnia propter finem et praecipue propter finem ultimum. Deus autem est volens ordinate; quia sapientissimus. Ergo vult omnia propter finem ultimum. Sed finis ultimus est ipse Deus. Ergo ipse vult omnia propter se.

NOTA. Doctor *Sent.* ibi n. 6. docet non solum Deum diligere res, sed etiam diversimode eas diligere. Ad quod animadverte hic non agi de actu positivo reali, qui est ipse amor substantialis divinus; sed de termino extrinseco ipsius amoris; et diversus intelligitur « non tantum quia illa volita sunt inaequalia... sed etiam quia secundum quemdam ordinem transit super illa. » Sic enim vult ut *primo* diligat finem, *inde* ea quae proxime sunt ad finem, et *tandem* quae remote (Vide et S.Thom. p. I. q. XX. a. 2. et Halensem I. p. q. XXXIV. XXXV et XXXVI.).

Objectiones.

Object. I. Indignum est Deo diligere creaturas, quia amor convertit amantem ad rem amatam, in qua beatificatur. Hoc autem indignum est Deo. Ergo etc.

Resp. Dist. major. Si Deus non diligeret creaturas propter seipsum et libere, conc.; si secus, neg. Responsio patet ex ipsa distinctione et ex dictis in praecedentibus propositionibus.

Inst. Diligere omnia propter se, non est amor verus, sed egoisticus: qui repugnat Deo.

Resp. Dist. ant. In creaturis, conc.; in Deo, neg. Creaturae enim cum agant propter finem ultimum, et finis hic sit extra res ipsas, necessario agere debent et diligere propter aliud. Verum finis ultimus omnium est Deus: Deus igitur, si ordinate vult et diligit, vult et diligit propter se ipsum. Non ergo Deus ita vult ob defectum rectitudinis, sed ob verum ordinem servandum.

Object. II. Deus necessario debet diligere res creatas, quia ipsae sunt quaedam participatio et repraesentatio divini esse; et Deus non potest non diligere quae sunt hujusmodi naturae.

Resp. Dist. ant. Res repraesentant et quodammodo participant esse divinum contingenter, conc.; necessario, neg. Et neg. ideo cons. Ratio distinctionis patet, quia Deus per creationem rerum et decretum creationis nihil acquirit et nihil deperdit; nec quidquam ei deesset, si statuisset non creare. Ex hoc autem induci non potest necessitas in dilectione Dei erga res contingentes. Hinc ibidem Doctor scribit: « si detur quod in eis, ut ostensa

sunt ab intellectu, ostenditur aliquis gradus bonitatis essentialis, secundum quem rationabiliter debent complacere voluntati, hoc saltem est certum, quod complacentia eorum, quantum ad actualem existentiam, est mere ex voluntate divina absque alia ratione determinante ex parte eorum. »

ARTICULUS XII.

De libertate divina.

Quid sit *libertas* et quotuplex alibi vidimus, idest Psychol. C. VII. art. IV. Nunc inquirendum est *an Deo insit?* Ad quod *praenota* quod voluntas divina non dicitur libera ad diversos actus, sicut accidit in creaturis, quia Deus est purus actus, nec transit de actu in actum: sed dicitur libera ex eo quia eodem actu potest ferri pro lubito ad diversa; « ita quod, sicut voluntas nostra potest diversis volitionibus tendere in diversa volibilia, ita illa divina voluntas potest unica volitione simplici tendere in quaequumque volibilia » (I. D. XXXIX. n. 21. Recole dicta art. VIII. C. I.).

Prop. DEUS EST LIBER. Est Doctoris ibi et I. D. VIII. a n. 16. et alibi.

Prob. Libertas est perfectio optima. Ergo est ponenda in Ente perfectissimo. *Item,* aliquid causatur contingenter in mundo: ergo primum causans est liberum. Probatur consequentia: quia causa secunda in tantum causat, in quantum a prima movetur vel causatur. Si prima ergo necessario causaret, etiam secunda similiter causaret. Declaratur argumentum: causatio necessaria est naturalis et per impulsum in effectum, seu per motum in effectum: et

quoniam causa prima est agens infinitae virtutis et efficaciter impellens, per hunc impulsum etiam causa secunda similiter movebitur saltem in causatione ejusdem rationis, idest in productione similis: patet in motu ordinario, qui est ejusdem rationis tum in primo movente creato, tum in secundo. Qua ratione non similiter dicendum est relate etiam ad omnino primum? Si igitur causatio in rebus est contingens; ergo etiam in causa prima; quae sic libera est (I. D. II. q. II. n. 20.).

Item, qui caret libertate, necessario agit. Atqui Deus non necessario, sed libere mundum creavit. Ergo liber est. Minor patet, quia secus res creatae procederent naturaliter a Deo, fere sicut attributa divina; et sic Deum perficerent etc. etc.: *praeterea* quoniam prima causa est infinitae virtutis, si necessario crearet, omnia per seipsum efficeret et in actu jam constituisset, cum nihil ei resistere possit (Vide etiam Cosmologiam C. I. art. XII.).

Imo non solum in Deo ponenda est libertas, sed praeterea ei concedenda est in *supremo gradu;* quia perfectio simpliciter simplex, qualis est libertas, modo eminentissimo ponenda est in primo omnium perfectissimo.

OBJECTIONES.

Object. 1. Deus postquam decretum creandi effecit, non mutatur; et id necessario ob suam immutabilitatem. Ergo liber non est saltem post decreta etc.

Resp. Dist. ant. Non mutatur ex plenitudine suae libertatis, conc.; ex aliqua necessitate adjecta, neg. Quemadmodum enim Deus libere posuit decretum de creatione futura, libere etiam retinet et in executionem de-

mandat. « Dico, scribit Doctor in *Paris.* III. D. XVIII. q. II. n. 6., quod cum Deus libere ordinavit et ab aeterno, in aeterno autem nihil transit, ita nunc potest aliter ordinare pro quolibet instanti futuro, sicut in primo. In primo autem instanti, in eodem scilicet in quo sic ordinavit, potuit aliter sub distinctione, idest, aliam partem postponere, amota ista, sicut in omnibus actibus voluntariis est in nobis. » Concedimus tamen Deum non esse mutaturum suum decretum de facto, quia nulla ratio est hujus mutationis. In quo si aliqua necessitas ponenda est, est ea qua tenetur erga seipsum. Ast dum Deus decretum condit, nihil intrinsecus acquirit; ideo nec ullam necessitatem. Si ergo ante decretum liber fuit in eo condendo, liber etiam manet post illud conditum: quare si non mutatur, est ex plenitudine suae libertatis; quae exequitur decretum libere et tamen certitudinaliter. Ex hac doctrina optime defenditur et *immutabilitas* divini actus et *libertas divina* et simul *immutabilitas divini consilii* ex dictis hic et alibi, praecipue in art. VIII. C. I.

Object. II. Deus necessario amat se. Ergo non est summe liber.

Resp. Neg. cons. Quia Dei libertas respicit solum alia a se; est enim libertas ipse actus entitativus et infinitus divinae voluntatis, quatenus tendit ad objecta contingenter futura vel existentia. Dato ergo quod Deus se diligat necessario, non sequitur tamen taliter eum diligere res.

Object. III. Deus est maxime diffusivus sui: ergo non potest non communicare esse rebus; et sic libertate caret etiam relate ad res.

Resp. Dist. antec. Est maxime diffusivus sui ad intra,

conc.; ad extra, neg. Deus revera cum sit ipsum summum bonum, maxime se diffundit ad intra, et sic non potest limitibus coarctari: et nos fide tenemus quod licet in plures deos natura divina discerpi nequeat, tamen diffunditur in tres personas, quarum prima est ingenita, secunda genita et tertia simpliciter procedens (Vide Doctorem I. D. II. q. V.). Si autem agamus de diffusione ad extra, quoniam haec non perficit naturam divinam, Deus libere disponit, sicut sibi placet etc.

ARTICULUS XIII.

An voluntas divina sit causa rerum?

Ratio hujus quaestionis est, quia thomistae causalitatem rerum praecipue tribuunt scientiae (secus si simpliciter ei causalitas praedicta tribueretur, omnia possibilia actu forent), secundario autem voluntati, tanquam conditioni *sine qua non*. Scotistae e contra procedunt. Hanc sententiam nos tuemur sequenti propositione.

Prop. VOLUNTAS DIVINA EST CAUSA RERUM. Est Doctoris *Prol.* q. IV. n. 40. I. D. XXXVIII. n. 2. et *Rer. Princ.* q. IV. n. 18.

Prob. Illa dicenda est causa rerum, a qua res immediate habent *esse*. Atqui res sic *esse* habent a voluntate divina, quia quantumquumque concipiatur esse scientia rerum in Deo, sicut revera est de omnibus possibilibus, non tamen habetur esse tanquam futurum et reale, nisi accedente decreto de futuritione et creatione earum; secus omne possibile esset actu vel futurum. Ergo non scientia, sed voluntas divina est causa rerum. *Praeterea* Deus libere

creat, ut visum est alibi; quare causalitas rerum praecipue est tribuenda voluntati, quae est libera; dum scientia necessitatem importat. Concordat Seraph. I. D. XLV. art. II. q. I. et II. et Halensis I. p. q. XVII. m. IX.

Nota cum Doctore ibi *De Rer. Princ.* ad rerum productionem quoque requiri et sapientiam et potentiam: tamen prima ratio causalitatis est voluntas: « potentia executiva, scribit, videtur esse quasi instrumentum; scientia vel intellectus quasi ordinans; voluntas autem, ut movens; sed efficiens et movens idem sunt; potentia autem etsi movet motum exequendo, movetur tamen primo a voluntate: ergo ei debetur principaliter ratio moventis: ergo potissima ratio causalitatis est in voluntate. »

Object. Scientia Dei relate ad creaturas se habet sicut scientia artificis ad res artificiales. Sed scientia artificis est causa rerum artificialium. Ergo et scientia Dei est causa rerum naturalium.

Resp. primo, retorquendo argumentum ex Doctore ibi: quia scientia artificis non est causa rerum, sed solum regula: res enim tunc vere producuntur, cum potentia executiva applicatur ab efficiente ad productionem.

Secundo resp. directe; est causa dirigens, conc.; est causa revera productiva, neg.

ARTICULUS XIV.

De justitia et misericordia divina.

Justitia et misericordia a voluntate profluere intelliguntur; de his ergo hic sermo habendus est.

JUSTITIA definitur: *constans et perpetua voluntas red-*

dendi suum cuique. Vel ex Doctore (cum Anselmo) IV. D. XLVI. q. I. n. 2.: « justitia est rectitudo voluntatis propter se servata. »

Justitia in Deo vel intelligitur in ordine *ad se,* vel in ordine *ad res.* Relate ad se, vera in Deo est justitia; v. g. vere Deus tenetur vindicare honorem suum; quia id exigitur naturaliter. Relate autem ad res, non est in Deo vera et rigorosa justitia, quia rigorose res nihil exigere a Deo possunt (ibi n. 12.). Sola igitur in eo est justitia latius sumpta.

Item *nota,* justitiam ex eodem ibi n. 2. dividi in *commutativam* et *distributivam.* Dicitur commutativa cum servatur aequalitas arithmetice: dicitur distributiva si servatur aequalitas respective et non rigorose; sicut accidit in distributione honorum etc.

MISERICORDIA ex eodem ibi q. II. n. 4. sita est in nolitione miseriarum aliorum: in nobis misericordia conjuncta est cum displicentia; in Deo autem et in creaturis beatis displicentia deest. Quibus positis, en propositio.

Prop. JUSTITIA ET MISERICORDIA IN DEO SUNT. Prima pars est Doctoris ibi q. I. Altera pars q. II.

Prob. I. pars. Justitia sita est in rectitudine voluntatis volentis ut unicuique reddatur suum: quae rectitudo manifeste perfectio est. Atqui in perfectissimo non potest deesse haec voluntas. Ergo etc. *Item* Deus est fons totius ordinis; ideo non potest concipi inordinatus: sed in justitia continetur conservatio ordinis. Ergo etc. (Recole et Seraph. II. D. XXXVI. art. III. q. I. et Halensem I. p. q. XXXVIII. m. I. et q. XXXIX.

Prob. II. pars fere iisdem argumentis: ad quod addi potest, quod est recti et boni animi compati miseriis

aliorum et inquantum licet sublevare oppressos: quisnam id negare audebit Deo, qui est ipsa bonitas?

Object. I. Nulli Deus tenetur. Ergo non est in eo justitia.

Resp. Dist. antec. Nulli Deus tenetur extrá se rigorose, conc.; secus, neg. Responsio patet ex praenotato.

Object. II. Si Deus esset misericors, non forent tot aerumnae in mundo, sicut videmus adesse.

Resp. Neg. Aerumnae enim vel sunt spirituales, vel corporales. Hae profluunt maxima ex parte a conditione corporis, praecipue vero ex peccato; quas Deus nititur sublevare per auxilia ordinaria obvenientia á rebus et aliquando etiam specialiter a se data. Quod si aliquando res nobis adversae sunt, v. g. in peste, fame etc., id est ob poenam nostrorum scelerum, quae Deus tenetur punire. Aerumnae spirituales procedunt ex conditione nostrae naturae; quia spiritus post peccatum originale nimis deprimitur a corpore. Deus autem his miseriis subvenit per gratias quas largitur abundanter; ita ut solus his in tenebris et vitiis perseveret, qui vult perdi et obcaecari. Caeterum meminisse oportet nos hic esse in via, non in patria; in quam pervenimus per patientiam etc. etc. De hoc clarius in art. *De providentia Dei et permissione malorum.*

CAPUT IV.

De attributis Dei ad extra.

Attributa dicuntur ad extra, ut visum est C. II. art. I., non quatenus sint extranea Deo, vel extrinsecus advenientia, sed quia a nobis concipiuntur in relatione ad res

exteriores. Item non sunt aliquid negativum, sed positivum, quia revera Deus est omnipotens, creans, conservans et concurrens. Concedendum tamen haec attributa concipi ut modificativa realia divinae voluntatis, quia omnipotentia, creatio, concursus et conservatio respiciunt effectionem etc. rerum, quae causantur a divina voluntate ex dictis art. XIII. praecedentis Capitis.

ARTICULUS I.

De omnipotentia divina.

Primo loco de omnipotentia agimus, quia ipsa concipitur ut prior: revera prius concipitur id per quod possibilis est actio ad extra, quod est omnipotentia, inde autem actus positio: qui vel respicit primum *esse* rerum, vel continuationem ejusdem *esse*, quae manifeste posterior est: quare prior est *creatio*, quam *conservatio:* post *esse* et ejus *conservationem* concipitur operatio, quae *sequitur esse:* ad quam operationem Deus vel se habet generali ratione et sic habetur *concursus;* vel ratione speciali ordinando in finem, et sic habetur *providentia:* generalis autem ratio prius ponitur, quam specialis. Recte igitur tractatio haec prius est de omnipotentia, inde de creatione, tertio de conservatione, quarto de concursu, et tandem de providentia.

Omnipotentia a Doctore *Quodl.* VII. n. 4. definitur: « omnipotentia est ipsa potentia activa respectu cujusquumque creabilis. » Quam ut intelligas notare oportet « quod omnipotentia non est passiva, sed activa; non quaequumque, sed causativa. Per hoc habetur quod ipsa

est respectu alterius in essentia causabilis; quia non est causalitas nisi respectu diversi simpliciter: ergo est potentia respectu possibilis.... prout possibile idem est quod causabile....: includit etiam omnipotentia quamdam universalitatem, non quidem ipsius potentiae in se (non enim omnipotentia est quaequumque potentia formaliter, quia non est potentia aliqua creaturae); sed ista universalitas est ipsius potentiae, non simpliciter, sed respectu hujus causabilis, quod est possibile, sive creabile » (ibi. Confer et Halensem I. p. q. XX. m. III.).

Prop. DEUS EST OMNIPOTENS. Est Doctoris ibi et I. D. XLII.

Prob. Quo magis aliquid est actuale, eo magis est potens, quia operatio sequitur esse. Sed Deus est infinitus in *esse;* ergo etiam in *agere;* et sic ipse est omnipotens (*Rer. Princ.* q. II. n. 8. 13.).

Item, omnipotentia est de omni possibili. Nunc vero possibile dicitur relate ad primam causam, seu Deum: si enim Deus non posset illud producere, non possibile, sed impossibile foret intrinsecus. Declaratur: ante creationem omnia possibilia erant; possibilia autem sunt infinita: dicuntur vero possibilia ex eo quod ad esse possunt perduci a prima causa, quia in re nihil possibilia continent, unde ad esse pervenire possint. Cum ergo infinita ea sint, et a Deo possint perduci ad esse, Deus est infinitus in potentia, seu omnipotens. Non debilitatur argumentum ex eo quod quaedam a Deo reduci non possunt ad esse; nam haec non possunt esse nisi contradictoria, quae mere impossibilia sunt: de quibus vide Metaph. C. I. art. VIII. in fine. Si autem quaedam ad esse pervenire possunt, nec tamen a Deo immediate. v. g. ve-

getatio, non tamen sic quod Deus seipso faciat res vegetare; dicimus id non officere omnipotentiae, cum in casu a Deo sit virtus vegetativa, quia omnia ab ipso creata et disposita sunt, eaque eminenter contineantur in Eo. Quod si Deus seipso non vegetat, id est quia repugnantiam involvit; cum vegetatio supponat vim corpoream, quae repugnat spiritui: et sic concipere spiritum purum vegetare, est concipere spiritum-corpus; quod est contradictorium: contradictoria autem non nocent potentiae divinae; quia potentia est ad *esse,* non vero *ad non esse* contentum in contradictione (Vide et Seraphicum *Brevil.* p. I. c. VII., I. D. XLIII. q. I. III. IV. et Angel. p. I. q. 25. a. 3. et Halensem I. p. q. XXI. m. I. a. I.).

Objectiones.

Object. I. Deus non potest facere contradictoria. Ergo *non* est omnipotens.

Resp. Neg. cons. Quia ratio improductionis quoad impossibilia, non est limitatio potentiae divinae, sed ipsa *ratio* rerum, quas simul stare repugnat, cum una destruat alteram, ut bene observat Doctor I. D. XLIII. n. 6. Itaque Deus potest facere et brutum et rationale divisim; *non* potest autem consociare ea, quia rationale destruit brutum, brutum vero rationale. Quare brutum et rationale associata constituerent *nihilum,* ad quod non est potentia, sed impotentia (Vide et Seraph. I. D. XLII. q. III.).

Object. II. Doctor locis citatis in propositione tuetur non posse demonstrari omnipotentem esse Deum. Ergo Deus non est omnipotens.

Resp. Neg. cons. Doctor enim vult solum argumenta.

propter quid a nobis suppeditari non posse pro omnipotentia Dei; non negat tamen absolute argumenta valere.

ARTICULUS II.

De creatione activa et de divina conservatione.

Quid sit CREATIO et quomodo ipsa in activam et passivam dividatur, vidimus in Cosmologia C. I. art. VII. Item ibi explevimus totam materiam de creatione passiva, innuentes simul aliqua de creatione activa. Hic solum quaedam breviter addimus de creatione sub ultimo respectu considerata: de qua inquirimus, an aliquam relationem realem de novo advenientem ponat in Deo?

Negamus cum Doctore I. D. XXX. q. II. n. 9. Nam vera relatio praesupponit vera et nova fundamenta: atqui in Deo nihil novi accidere potest, quia secus perficeretur et de potentia ad actum perficientem transiret; quod repugnat de perfectissimo: ergo nulla relatio nova realis potest ob creationem Deo advenire. *Item* de novo ei aliquid realiter adveniret, si renovaret actum in creatione: atqui ipse nunquam renovat actum; sed eodem cuncta operatur, ut vidimus C. II. art. VII. et alibi: ergo etc. « Absolute igitur dico quod propter terminationem relationum creaturarum ex tempore ad Deum, non oportet ponere aliquam relationem in Deo, nec novam, nec antiquam, quae sit ratio terminandi relationem creaturae. Potest tamen in Deo poni aliqua relatio rationis, nova quidem, sicut illa quae causatur in eo per actum intellectus nostri considerantis ipsum, sed non nova aliqua per actum intellectus sui » (*ibi* n. 11.). Hinc est quod si Deus

dicitur ex creatione *Dominus, Factor* etc., non novum aliquod *ad intra* ei accidit, sed solum *ad extra.*

Permanentia rerum creatarum in *esse* appellatur CONSERVATIO. Duo enim consideranda sunt in rebus productis; et *esse* quod primo receperunt (et dicitur creatio) et permanentia in *esse,* quae dicitur conservatio. Has autem distingui clarissime patet; nam, ut observat Doctor *Quodl.* XII. n. 8., « pro tanto... non est verum dicere de creatura quod creatur proprie, nisi in primo instanti, quia nonnisi in illo habet immediatum ordinem ad non esse praecedens; nec est verum dicere quod conservetur, nisi post primum instans, quia nonnisi tunc habet immediatum ordinem ad seipsum quasi praehabitum. Propter hos igitur distinctos respectus rationis importatos per *creari* et *conservari* non praedicatur unum de re, quando aliud praedicatur; respectus tamen ille qui est ad causam, semper manet idem: » ex quibus ultimis verbis palam etiam fit distinctionem intercedentem inter *conservari* et *creari* non esse realem, ut clarius fiet in tuenda conservatione positiva.

Dupliciter res intelliguntur conservari, *directe,* seu immediate vel positive, et *indirecte* vel mediate seu negative. Prima conservatio consistit in influxu quodam positivo causae primae creantis, quae in esse res conservat ne in nihilum redeant. Secunda consistit in mera non destructione rerum, quin sit necessarius influxus positivus, ut res perdurent in esse. Inter conservationem primi et alterius generis eadem est differentia ac inter suspensionem catenae distentae in aere, et inter conservationem statuae: statua enim conservatur quin artifex eam sustentet; contra, catena non manet suspensa, nisi manus elevans eam positive sustineat.

Quod res una vel altera conservatione indigeant, convenit inter philosophos; res enim non exigunt necessario esse; ideo si perseverant in esse, id a causa prima, sub cujus absoluta dependentia sunt, habent. Non convenit tamen in determinanda natura hujus conservationis: quidam enim, praecipue recentium, cum Durando tuentur sufficere solam conservationem indirectam; alii autem, et multo plures sunt, cum scholasticis censent necessariam praeterea esse conservationem directam et positivam. Quam sententiam amplectimur, animadvertentes simul non tam facile ratione id probari posse. Sit igitur propositio..

Prop. RES CREATAE INDIGENT CONSERVATIONE DIRECTA. Est Doctoris ibi n. 6. II. D. II. q. I. n. 19. etc.

Prob. Res totaliter dependent a Deo, et magis quam quilibet effectus a causa secunda. Sed si non indigerent nisi conservatione indirecta, magis quidam effectus dependerent a causis secundis, a quibus immediate sunt, quam a Deo. Ergo conservatio directa ponenda est. *Praeterea,* res annihilari possunt a Deo absolute: nunc autem in hypothesi conservationis indirectae, nonnisi per actionem positivam Dei annihilarentur. Atqui repugnat actionem divinam tendere in nihilum; quia agere est ***bonum,*** in Deo, praecipue; esse bonum et non ordinari ad bonum, est contradictio vel saltem imperfectio; quae Deo repugnant: bonum autem et ens convertuntur: quodlibet ergo *agere* divinum debet tendere in ens, minime vero in non ens. Si ergo Deus potest annihilare et non positive; ergo negative, idest tantum non positive conservans. Idem sic ostendi potest: Deus dum creat, non solum rebus praebet esse, sed etiam vult ut permaneant in esse, cum contin-

gens possit esse, tum non esse, quantum est ex parte sua. Ast voluntas Dei est efficax et permanens causa: igitur semper influens in esse rerum creatarum (Vide et Seraph. II. D. XXXVII. art. I. q. II. et Angel. p. I. q. 104. a. 1.

Object. Opera humani ingenii perseverant in esse absque conservatione positiva hominis: multo magis ergo opera Dei.

Resp. Neg. Nam homo artifex operatur in corpora quae conservantur a prima causa et in quae inducit formam tantum artificialem: contra, *agere* Dei dat esse substantiale. Quod ergo dicitur de opere hominis, dici non potest de opere divino.

ARTICULUS III.

De concursu divino.

Concursus divinus est cooperatio Dei ad creaturarum operationes: seu quemadmodum res, ut vidimus superiori articulo, indigent conservari in *esse* a Deo, ita indigent adjuvari ab eo ad *agere*.

Concursus alius est *directus*, alius *indirectus*, ut dictum est pariter de conservatione. Dicitur directus ille quo Deus positive ad creaturarum actiones concurrit: dicitur vero indirectus, si concurrat solum conservando naturam et facultates et vires agendi.

Quemadmodum disputatum est inter philosophos de conservatione, an positiva, vel negativa ponenda sit, similiter disputatum est de concursu: quidam asserunt Deum concurrere solum indirecte; alii autem cum scholasticis asserunt Deum concurrere immediate et positive.

Nota tamen Deum et creaturam non agere in eodem ordine, sed in diverso, ad unum tamen ordinatos.

Fatemur et hic ratione non ita manifeste posse probari necessitatem concursus directi: nitemur tamen praecipuas rationes scholasticorum innuere, quemadmodum supra egimus pro conservatione directa et positiva.

Prop. CONCURSUS DIVINUS AD ACTIONES CREATURARUM NECESSARIUS EST DIRECTUS ET POSITIVUS. Est Doctoris II. D. XXXVII. q. II. n. 8.

Prob. Si Deus immediate non concurreret ad actiones creaturarum, effectus harum solum indirecte rationem sui *esse* a Deo haberent et e contra directe a creaturis; et sic magis a creatura dependerent, quam a Deo. Atqui hoc est absurdum; Deus enim est causa prima, nobilissima, universalissima et absoluti et perfecti dominii in omnia. Ergo Deus directe ad actiones creaturarum concurrit. *Praeterea* nimis secus creaturis concederetur, perfici idest per suos effectus independenter a Deo (Vide et Seraph. II. D. XXXVII. art. I. q. I.).

Object. Posita facultate agendi in creatura, absque alio intelligitur productio effectus; secus imperfectum aliquod Deus effecisset.

Resp. Neg. Quemadmodum enim ad agere praerequiruntur etiam aliae conditiones naturales ex parte aliarum rerum, sic requiritur ex parte causae primae etiam illius concursus.

Nota tamen quod ratione concursus non refunditur in Deum quidquid mali est in actione peccaminosa, sed solum quod est bonum, idest ratio actionis prout est actio (Vide Halensem II. p. q. XCIV. m. III. a. VI. § III.).

ARTICULUS IV.

Cujusnam naturae sit concursus divinus?

Etsi scholastici concordent in ponendo concursu Dei immediato, non conveniunt tamen in determinanda natura hujus. Thomistae docent Deum ita influere in actiones creaturarum ut *praemoveat,* imo et *praedeterminet* eas ad agendum: idest, Deus primus agit et influxus non solum est directus ad *agere* in genere, sed ad *hoc agere* physicum. Concursus hujusmodi vocatur a thomistis *praemotio,* sive etiam *praedeterminatio physica.* Scotistae vero cum aliis multis tuentur Deum solum concurrere cum creaturis *simultanee.* Explicatur autem sic: Deus constituit facultates positivo influxu, ita ut sint in potentia proxima ad agendum quotiesquumque occasio detur: data autem occasione, idem influxus perseverat tum ut potentiae valeant operari, tum ut obtineatur effectus, in quem praeprimis tendit divinus concursus. Deus non praedeterminat igitur, sed simultanee tantum movet. Afferri potest exemplum de effectu producibili solum a duabus causis, v. g. in generatione quatenus talis; in qua non prius agit mas et ex praemotione maris inde agit foemina, sed ambo simul, quilibet in suo ordine; licet aliqua praeeminentia uni soli tribuatur. Hinc est quod ratione summae actualitatis divinae et perfectionis ut supra expositae, non est incongruum concursum divinum dici *praevium* (II. D. XXXVII. n. 15. q. II.): ast scotistae non utuntur hoc termino ne videantur defendere praemotionem in sensu thomistarum. His positis, proce-

dimus ad tuendam sententiam Scholae nostrae sequenti propositione.

Prop. PRAEMOTIO VEL PRAEDETERMINATIO PHYSICA THOMISTARUM NON EST PONENDA (Est Doctoris ibi et IV. D. XIII. q. I. n. 37. et alibi).

Prob. Non sunt ponenda entia absque necessitate: atqui ad actiones creaturarum satis est quod Deus sua virtute ponat rem in positione proxima ad agendum et simul coagat; quae fiunt per concursum simultaneum, juxta quae diximus in praenotandis: ergo etc.

Instant adversarii: si res indigent concursu divino, quia per se nihil agere possunt, ergo eo indigent etiam ad primam actionem post quietem: primo ergo moventur et determinantur a Deo: secus sufficeret concursus mediatus tantum.

Resp. Neg. cons. Nam sic motio prima post quietem rei explicatur. Res in quiete est in proxima potentia ad agendum ob divinum influxum, ut dictum est: ad motum autem requiritur impulsus extrinsecus alicujus objecti; qui impulsus recipitur ob actionem utriusque causae, idest et primae et secundae: hac tamen lege relate ad voluntatem, quod cum Deus moveat pro conditione naturae, et voluntas habeat sui dominium, potest voluntas agere etiam resistendo objecto, illudque ab se abjiciendo: ad quae certe non videtur requiri motio antecedens.

Probatur etiam propositio sic. *Praemotio* et *praedeterminatio* divina est efficax, quia per inefficacem nulla actio creaturae haberi posset: et quoniam *praemovet,* est efficax in ipsa praemotione; quare nihil non accidit quod sic praemovetur. Sed voluntas exigit concursum: ergo si hic est praevius et determinatus, antequam agat voluntas,

infallibiliter et efficaciter est determinata ad actionem hanc vel illam etc. et sic actum est de libertate. Neque dicant thomistae Deum praemovere absque laesione libertatis, cum praemoveat secundum conditionem uniuscujusque rei; nam responsio non videtur solvere difficultatem, quae in hoc sita est: si voluntas praemovetur et praedeterminatur efficaciter et infallibiliter ad determinatum effectum, efficaciter et infallibiliter ab alio etiam patitur; et quod est tale, non est in manu sui consilii. Si autem praemotio fingatur inefficax, ad quid tunc ponitur?

Instant adhuc thomistae. Deus per gratiam infallibiliter potest movere voluntatem absque laesione libertatis. Sic ergo et per praemotionem physicam potest non auferri libertas.

Resp. Dist. ant. Deus movet voluntatem tali ratione ut sese ipsa determinet, conc.; praemovendo et praedeterminando, neg. Seu gratia licet intrinsecus afficiat voluntatem, eam elevando ad altiorem ordinem, et constituendo in proxima potentia sese determinandi infallibiliter ad opera salutaria, non tamen praedeterminat.

ARTICULUS V.

De Dei providentia.

Providentia illud divinum attributum dicitur, quo Deus omnia dirigit ad finem.

Dupliciter autem providentia potest considerari; vel prout est in mente divina, vel prout res gubernat. Primo modo inspecta definitur a Boethio: *Ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit*

(*De Cons.* l. IV. pros. 6.). Secundo modo vero considerata definitur: *Dei voluntas per quam omnia quae fiunt, apte gubernantur.* Seu providentia, ut diximus, est specialis cura, qua Deus omnia ad proprium finem assequendum ordinat: non ergo in genere movet, sicut in concursu, sed specialiter pro varietate rerum.

Non defuerunt philosophi, inter quos vel ipse Aristoteles, qui denegaverint hoc divinum attributum, docentes vel quod Deus mundum sibi ipsi reliquerit, vel quod omnia fato fiant, ut deistae, fatalistae, materialistae etc. Stoici restringebant providentiam ad nobiliora entia. Nostri igitur erit demostrare, *primo* adesse providentiam tum prout dicit ordinem in mente divina, tum prout dicit rerum gubernationem; *secundo* ipsam extendi ad omnes omnino res; *tertio* non esse contra providentiam permissionem malorum. Ad primi demonstrationem accedimus sequenti propositione.

Prop. I. IN DEO EST PROVIDENTIA. Est Doctoris *Quodl.* XXI. n. 15.

Prob. Imprimis quod est in eo providentia, prout haec dicit ordinem in mente divina. Sapientis est ordinare omnia ad finem: atqui Deus est sapientissimus: ergo omnia ordinat ad finem. Sed ordinatio extrinseca supponit ordinationem intrinsecam: ergo Deus intrinsece prius omnia ordinat: cum autem in hoc consistat providentia, haec revera in Deo ponenda est.

Prob. secundo adesse in Deo providentiam, prout haec dicit gubernationem rerum.

Primo, eodem argumento superius posito. *Secundo* sic; recti est providere suis. Atqui Deus est in supremo gradu rectitudinis. Ergo providet suis rebus. *Item,* non guber-

nare quae Deus creavit, est idem ac dicere Deum non curare, imo implicite spernere quae fecit. Atqui repugnat de Deo hoc asserere. Ergo providentia in eo ponenda est, etiam prout haec gubernationem infert.

Praeterea homines in casibus adversis quasi sponte sua ad Deum confugiunt ut ab eo obtineant quod cupiunt: sed ablata providentia, inutiliter id agerent: si enim Deus non provideret, nec curaret homines et creaturas, ad quid preces, vota, sacrificia et alia hujusmodi? honorare enim quem scimus nullam habere sollicitudinem de honoribus etc., opus inane foret.

Item vel Deus audit vota etc. vel non: si non, non est omnia sciens: si sic, nec tamen ponatur ipsum commoveri, est efficere eum crudelem et non misericordem: quae omnia implicant de Deo.

Tandem probari potest propositio per conservationem ordinis mundani. Etsi in hac rerum universitate multae et variatissimae, imo et oppositae naturae habeantur, tamen quaelibet in suo ordine perseverans, nec impedita a potentiori sua contraria, finem sibi a Deo praestitum assequitur et simul omnes ad finem universalissimum perveniunt. Ad quod accedit multa carere ratione, nec per se ad finem ordinari; ergo a Deo (Vide et Seraph. *Brevil.* p. I. c. IX.).

Prop. II. DEI PROVIDENTIA SESE EXTENDIT AD OMNES OMNINO CREATURAS. Est Doctoris ibidem.

Prob. Si aliqua ratio foret excludendi a providentia entia inferiora, desumenda esset, vel ex non indigentia ex parte rerum, vel ex indecentia ex parte Dei. Atqui non ex primo; quia quo res sunt inferiores, eo minus habent de activitate et sic minus etiam sibi providere

possunt; tanto magis quia carent ratione, qua cognoscere valeant quid sibi prosit et quid noceat et quid agere debeant. Non ex secundo; quia quemadmodum non indecens fuit Deo illa creare, nec indecens est illa gubernare etc.

Item vilitas non est dijudicanda ex nostris praejudicatis opinionibus; qui solemus magni facere solum quae nobis placent; et sic praeponimus saepius parum auri alicui animanti: aurum enim etiam in maxima quantitate inferius est vel culici et vermi, cum hi vitam habeant, qua caret aurum; quae vita praetiosissima est rationi.

Praeterea res infimae concurrunt ad pulchritudinem universi: quemadmodum ergo providentia indigent naturae superiores universi, ita et naturae inferiores: et pariter si indecens non est Deo providere primis, nec indecens est providere secundis.

Notamus autem quod licet providentia divina extendatur ad omnes omnino res, specialiter tamen ordinatur ad homini providendum sive in communi, sive in speciali. De secundo sic scribit Doctor ibidem: « Dicendum est quod Deus habens providentiam generalem de omnibus, regit res secundum quod natae sunt regi, secundum quod dicitur 7. *De Civit.* c. 30. *Sic Deus res quas condidit* etc. Tamen praeter istam generalem providentiam, habet providentiam specialem ex quadam electione secundum quam providet unicuique hominum, secundum merita praesentia vel futura et occulta nobis, tamen sibi praesentia; quia ejus judicia justa sunt semper, licet occulta; ita quod aliquando adversitas plus proficit, quam prosperitas, secundum Boethium 4. *De Cons.* pros. 4. » Pro primo dicimus hominem indigere speciali providentia, quia nobi-

lissimus est finis ejus, ad quem per se, seu per suam liberam voluntatem tendit, inveniens simul obstacula innumera, quibus potest praepediri ne finem suum assequatur (Vide et S. Thom. p. I. q. 22. a. I. et II. et Halensem I. p. q. XXVI. tota).

ARTICULUS VI.

De permissione malorum.

Non parva invenitur difficultas contra divinam providentiam ex permissione malorum, quae in mundo cernuntur. De hac igitur hic specialiter agere intendimus ad difficultates propulsandas, quae ab adversariis providentiae proponuntur.

Mala alia sunt physica, alia moralia, alia poenae, alia culpae. Dicuntur mala *physica,* quae rerum esse physicum sequuntur: et quoniam in esse nostro tum corpus, tum anima habetur, mala quae corpus sequuntur, dicuntur *sensibilia*, mala vero quae sequuntur animam, dicuntur *spiritualia.* Mala *moralia* dicuntur, quae ex inobservantia legis ex parte voluntatis profluunt, et ordinario *peccata* appellantur, seu *mala culpae.* Poena autem, quae ob culpam infligitur, audit *malum poenae.*

Distingue positivam permissionem seu volitionem a negativa. *Volitio* est actus positivus voluntatis (I. D. XLVII. n. 2.) quo directe ipsa fertur in rem volitam; quemadmodum *nolitio* est actus positivus oppositus volitioni. *Permissio* autem est nolitio remissa qua ita displicet nolitum, ut positive illud non impediatur, licet possit. Dicitur *nolitio* quia Deus non vult malum ullimode, sed odit:

additur *remissa,* quia si absolute nollet, malum non accideret. Caetera innuunt, Deum relinquere res ut agant secundum leges et conditiones suae naturae; res autem deficere possunt.

Tota difficultas in eo sita est, an Deus possit permittere mala fieri absque laesione suae providentiae? Affirmamus sequenti propositione.

Prop. MALA TUM MORALIA, TUM PHYSICA A DEO PERMITTI POSSUNT ABSQUE LAESIONE SUAE PROVIDENTIAE. Est Doctoris II. D. XXXVII. q. II. a n. 9. et *Rer. Princ.* q. IV. a n. 15. (Vide et Halensem I. p. q. XVIII. m. IX. ubi etiam animadvertitur malum poenae posse Deum velle ut justum retributorem bonorum et impiorum).

Prob. I. pars, seu de malo morali, vel de peccato. Peccatum situm est in deficientia rectitudinis non servatae a voluntate: « in peccato (scribit Doctor ibi *Sent.*) concurrunt duo: actus scilicet positivus, ut materiale, et privatio justitiae debitae, ut formale. Respectu hujus privationis, nulla est causa efficiens, sed tantum deficiens: voluntas enim, quae est debitrix dandi rectitudinem actui et non dat, deficiendo peccat; hoc est ergo formaliter peccare, scilicet causam hujusmodi liberam non dare debitam rectitudinem suo actui, quam tunc posset dare. » Ratio autem quare voluntas deficit, est limitatio suae naturae, quia finitum per se deficiens est: quare creare finitum, est idem ac creare deficiens. Ex quibus sic arguo: creare finitum est bonum, licet cum creatione finiti *per accidens* sequantur quaedam incommoda procedentia a natura illius. Sed voluntas creata est finita et tamen magnum bonum. Ergo eam creare non est malum, licet sequatur defectus et peccatum per accidens: ideoque nec peccatum permittere est malum et Deo indecens.

Neque dicatur Deum absolute posse velle nulla peccata fieri; nam respondemus ipsum ad optimum non teneri, ut vidimus in Cosmologia C. I. art. III., eo vel magis quod nunc homo est in via et promereri sibi finem debet bene utens sua libertate; quare a Deo relinquitur in manu sui consilii: exigere autem hanc conditionem ad aeternam retributionem promerendam, optimum est. Sufficit ergo quod Deus per auxilia specialia homini provideat, quemadmodum providet, ut dictum est superiori articulo (Vide Seraph. II. D. XXIII. art. I. q. I.).

Prob. II. pars, idest quoad mala physica. Rationes fere similiter confici possunt. Nam corruptio et deficentia in rebus physicis profluit ex natura rerum, quae de se corruptibilis est. Sed natura bona est; ideoque a Deo esse potest. Accedit quod res hujusmodi concurrunt ad pulchritudinem universi, quae est magnum bonum (Vide et Seraph. I. D. XLVII. q. IV.).

Object. 1. Multa in mundo sunt nociva: item inter res adest perpetuum bellum, in quo multa destruuntur ad invicem, sicut patet in animantibus ferocioribus. Hoc autem non accideret, si Deus provideret. Ergo etc.

Resp. Dist. major. Multa sunt nociva et simul habentur remedia, conc.; secus, neg. Item inter res adest bellum debitis limitibus circumscriptum, conc.; secus, neg. Neg. min. et cons. Nociva dicuntur relative ad quasdam naturas, quia quod noxium est uni, potest esse utile alteri. Item si Deus ista permisit esse ad varietatem universi, permisit etiam remedia opposita; et insuper nonnisi raro nocent sibi non praecaventibus. Relate ad bellum dicimus non esse periculum ex eo nimis minui species rerum, quia quaelibet species habet medium legitimae defen-

sionis, ita ut si non adsit abusus ex parte hominis, bene et justo limite multiplicentur. Imo bellum hoc aliquando est utile ne nimis multiplicentur, quae secus afferrent molestiam praecipue homini. Neque dicatur non fuisse optimum permittere vel creare species quae indigerent destrui ad bonum universi: nam respondemus melius esse per aliquod tempus habere *esse*, quam non habere; et sic melius est permittere hanc multiplicationem, quam non permittere.

Tandem catholici meminerint multa mala obvenisse culpa Adami. Notamus insuper quod si quaedam bruta nimis ferocia appareant, id permissum esse a Deo etiam propter hoc, quia bonum est reperiri in irascibili facultate ultimum activitatis, quemadmodum accidit in aliis facultatibus, earumque conatu.

Object. II. Impii in hac vita bonis fruuntur; contra boni aerumnis afficiuntur. Quomodo id stare potest cum providentia?

Resp. Neg. cons. Si mali fruuntur bonis, Deus id permittit ut retribuat eis pro aliquo bono in hac vita peracto, quia in altera vita nulla pro eis est spes: quisnam enim ita impius est, ut non egerit aliqua bona opera? Contra, justi non semper omnia peccata praecavent in hac vita: si peccatum meretur poenam, Deus legitime eos punit hic ne puniat in vita futura: imo in hoc maxime refulget ejus providentia erga homines. Confer Halensem I. p. q. XXXVIII. m. I. II. III.

ETHICA SEU MORALIS

PROOEMIUM.

« Scientia Moralis est habitus activus cum vera ratione » (*Prol.* q. IV. n. 41.). Ad cujus definitionis notitiam praeanimadvertimus *Ethicam* et *Moralem naturalem* pro eodem usurpari. Dicitur ergo haec scientia *habitus* quod reliquis scientiis est commune: dicitur *activus* seu ordinatus ad actiones nostras recte componendas: additur *cum vera ratione,* quia hujusmodi compositio fieri debet secundum regulas morum rectas rationis lumine bene perceptas.

Ethica, ut cuilibet patet, vere *practica* est, imo praecipua inter practicas scientias, cum dirigat ad consequutionem nostri finis ultimi. Ideo potiusquam immorari in demonstratione hujus veri patentis, de ejus nobilitate et utilitate aliqua dicere putamus.

De *utilitate* non difficulter apparet ex directione ad finem ultimum (utillimum omnium) et ad veram nostri felicitatem; itemque ex bono inducibili in individua et in societatem tum domesticam, tum civilem. De *dignitate*

item constat si consideretur non solum objectum de quo illa agit, sed si praeterea consideretur objectum ultimum, hominis finem constituens, scilicet Deus.

Ethica dividitur in *generalem* et *particularem:* illa complectitur omnes generales notiones moralitatis; altera autem notiones minus generales. Prima complectitur tractatus de moralitate actuum humanorum, de fontibus moralitatis, de normis et regulis ejusdem, de vitiis et virtutibus et de hominis fine. Secunda continet tractatus de officiis erga se, erga Deum et proximum; ubi et de societatis natura, origine et speciebus etc. etc. Inter utramque ea distinctio intercedit quae est inter Metaphysicam generalem et particularem: in unum igitur tractatum completum coordinantur.

Recentes utuntur Moralis divisione in *Ethicam* et *Jus Naturae:* in quorum prima tradunt, quae exponuntur a nobis in Ethica generali: in altero quae exponentur in Ethica speciali. Quamvis nomen sit diversum, tamen res plane convenit.

Verum de jure naturae loquimur, non eo sensu quo recentes liberales, quasi independens ipsum sit a Religione; sed praesupposita praefata dependentia, exponimus ea quae directe illud respiciunt mediante lumine rationis.

Nos in evolutione primae partis hujus scientiae parum insistimus, quia adolescentes nostri plures annos Morali vacant. Contra agemus in evolvenda altera parte, quia in ea contenta a Morali vel nullimode traduntur, quia pro certis sumuntur, vel nonnisi superficialiter tanguntur et ratione diversa a modo quo naturalis scientia res pertractat.

CAPUT I.

De ultimo fine hominis.

Finis licet sit ultimus in consequutione, est tamen primus in intentione et est causa qua homo impellitur ad emissionem suorum actuum. Non irrationabiliter ergo ponitur in principio nostri tractatus.

ARTICULUS I.

De ultimo fine hominis generaliter inspecto.

Finis definitur *id in cujus gratiam aliquid fit;* et multipliciter dividitur, ut traditum est in Metaphysica generali C. VII. art. IX. Solum hic de fine ultimo aliquid reassuminus, quia directe de eo est sermo. Definitur autem, ***finis ille in cujus gratiam omnia eliguntur, ipse vero ob aliud non eligitur.*** Quod ut clare intelligas, est sciendum finem ultimum adaequare perfecte capacitatem entis ad ipsum ordinati; secus ad aliud adhuc ordinari pateretur, ut in sui capacitate expleretur. Quod autem ad ipsum fines inferiores ordinem dicant et habeant, patet, quia in natura inferiora semper sunt ordinata ad primum in eo genere: id autem multo magis verum evadit quoad finem, cujus causalitas perfectior est, cum influat in causas cunctas, ut visum est ibidem art. x. ad *Object.*

De Eo imprimis inquirimus an ad ipsum homo ordinetur, ideoque an ipse teneatur agere propter finem ul-

timum? Quod non est intelligendum quasi haec duo sint ab invicem ita divisa, ut divisim pariter pertractari exigant; quia patet unum alterum supponere. Sola igitur sequenti propositione utrumque ostenditur. Revera si ordinamur ad finem, etiam tenemur illum assequi et propter illum agere.

Prop. HOMO AD FINEM ULTIMUM ORDINATUR. Est Doctoris *Prol.* q. II. lat. n. 21.

Prob. Omnia agere propter finem vidimus in Ontologia ibi art. XI. Ergo et homo. Nunc autem inquirimus, an sit in homine aliquis finis per se intentus et ob quem caetera eliguntur, vel non? si sic; habemus intentum; quia hujusmodi est finis ultimus: si non; ergo omnes fines hominis erunt ob aliud; quod est absurdum; nam ad evitandum circulum in infinitum, semper deveniendum est ad omnium primum. Vel sic confice clarius argumentum: vel homo ordinatur ad aliquem finem, vel non: atqui secundum repugnat; quia praecipue hoc nobile ens exigit sic sapienter ordinari. Ergo primum; de quo quaerimus, an finis hic sit unicus, vel multiplex: in prima hypothesi, ipse non ordinatur ad alium; cuncta igitur eliguntur propter ipsum et sic est ultimus: in altera hypothesi necessario requiritur ille finis, ad quem caeteri ordinantur; quia in natura omnes causae cujusque ordinis ad aliquam omnium primam in eo genere ordinantur pro conservatione ordinis.

Praeterea finis ultimus in felicitate repositus est, quia explet capacitatem finibilis, ut infra ostendetur. Atqui homo de se ad felicitatem inclinatur. Ergo de se pariter inclinatur ad finem ultimum. Hinc Doctor ibidem concludit: « bene sequitur, si non est finis ultimus, quod non

est bonum; quia si nullum est perfectum bonum, nullum est bonum; nullum autem bonum est simpliciter perfectum quod ordinatur ad aliud; quia quod est tale, habet bonitatem diminutam: si ergo quodlibet ordinatur ad aliud, nihil est bonum » (Vide et Thom. 1.ª 2.ªᵉ q. I. a. 4.).

ARTICULUS II.

In quo repositus est finis ultimus hominis?

Quaesito duplex dari potest responsio; generalis scilicet et particularis seu determinata. Si primum, communiter respondent philosophi finem ultimum reponi in felicitate. Si secundum, non est convenientia inter eos, quia discordant in determinanda objective felicitate humana. Hic igitur primum est ostendendum. De secundo, quoniam multa continet, dicetur in articulo proximo.

Prop. FINIS ULTIMUS REPONENDUS EST IN FELICITATE PERFECTA. Est Doctoris ibi et I. D. I. q. I. n. 5.

Prob. Finis ultimus est ultimo quietativus et perfectivus hominis: ratio, quia quod ultimo non constituit in quiete et perficit, superius subaudit ista praebens: nullum autem superius fine ultimo esse potest; secus ultimus et non ultimus foret. Atqui esse quietum in possessione perfectionis, est esse felicem. Ergo finis hominis ultimus reponendus est in felicitate. Minor declaratur per hoc, quia tunc dicitur res finem suum ultimum assequuta, quando obtinuit intentum suum a natura sibi propositum, per quod perficitur secundum ultimam exigentiam suae naturae: in quo statu naturaliter quiescit, fruens ultima sua perfectione. Hinc Seraphicus I. D. XXIX. a. I. q. I. ad 4.um

« finis quantum est de se dicit excessum bonitatis respectu ejus quod est ad finem. » Et Halensis asserit finem reponi in bono et ideo ultimum finem in summo bono perfecte satiante exigentiam naturae (I. p. q. XVII. m. III.).

Item, finis assequutio nobis est per voluntatem: jamvero voluntas non appetit nisi bonum, quod possessum perficit et praebet dulcem quietem; quies autem hujusmodi delectationem infert; quae si perfecta est, etiam beatitudinem perfectam affert; secus imperfectam. Atqui ordo naturae exigit ut voluntas acquirat suam ultimam perfectionem, ideoque et suum ultimum finem. Ergo acquirat oportet etiam sui perfectam felicitatem. Minor ostenditur per hoc quia inferiora perfectionem correspondentem acquirunt: v. g. facultates brutorum, plantarum etc.: tanto magis ergo voluntas. Caeterum si quaelibet res desiderat bene esse et appetitus naturalis non est frustra, neque frustra potest esse desiderium nostrum quo in cunctis ad felicitatem trahimur.

Optime de hoc Doctor ibidem I. q. V. n. 2. 3. Postquam igitur demonstravit omnia corpora quieta esse in centro, subjungit: « Ad propositum applicando, corporis ponderi correspondet voluntas in spiritualibus, quia sicut corpus pondere, sic animus et voluntas amore fertur quocumque fertur... Centrum quod ex natura sui est ultimate quietativum, est finis ultimus secundum veritatem: huic centro voluntas divina primo et per se, quia non participatione alicujus alterius a se, immobiliter et necessario adhaeret... In secundo gradu voluntas creata beata, quae non primo, sed participando a Deo, per se tamen, quia per formam suam intrinsecam adhaeret firmiter huic bono... In tertio gradu est voluntas justi

viatoris, qui licet innitatur divinae voluntati et mediante illa summo bono in quo quiescit ipsa voluntas, tamen non firmiter adhaeret... In quarto gradu est peccans mortaliter, qui licet quantum est ex parte actus voluntatis se quietantis, vehementer inhaereat alicui alii a Deo... tamen ex parte objecti non potest simpliciter quietari, » cum bonum, in quod ejus voluntas fertur, sit omnino impar ad perfecte satiandum appetitum rationalem, tamquam finis ultimus.

Pro solutione objectorum recole articulum IV. Uterque enim idest praesens et quartus articulus admodum cohaerent.

ARTICULUS III.

In quo reposita est objective felicitas humana ideoque finis ultimus hominis in particulari?

Praenota *primum,* hic dici felicitatem objective, quod idem est ac inquirere, quodnam sit in particulari objectum perfecte quietativum voluntatis? Hoc quaesitum differt a praecedenti, in quo ostensum est tantum de felicitate subjectiva reposita in quiete perfecta et in perfecta fruitione ex parte voluntatis et generaliter subjecti.

Secundo *nota,* felicitatem et beatitudinem in idem incidere; quam sic definit Boethius: *Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Doctor IV. D. XLIX. q. II. n. 25. hanc exponens scribit: secundum philosophos « beatitudo est bonum sufficiens, excludens scilicet defectum vel indigentiam: est bonum perfectum vel completum excludens imperfectionem seu diminutionem: est bonum ultimatum excludens tendentiam et ordinabili-

tatem ad aliud completius bonum: est bonum, quo habito, complete est habenti. »

Tertio, beatitudo vel felicitas objective, quoniam est finis, accommodata sit oportet naturae, cujus est.

Quarto, beatitudo et finis objective debet esse in potestate omnium generali ex lege, praecipue vero volentium. Ratio, quia natura naturaliter, ideoque communiter assequitur, quod per se et primo est expletivum sui appetitus: praecipue ergo id evadit verum de volentibus vera affectione etc.

Quinto, quamvis homo tum ratione, tum sensu constet, et ad sui naturalem et completam felicitatem in utroque legitime et rationabiliter satisfieri exigat, praecipue tamen in intellectu et voluntate.

Jam vero philosophi in determinando objecto nostrae felicitatis in diversas abeunt sententias. Sensistae illud reponunt in plena satisfactione sensuum, in honore, fama, divitiis, vel in aliis hujusmodi: stoici reponebant in scientia et virtute: sani philosophi cum catholicis in bono infinito, quod est ipse Deus. In praesenti articulo refutabuntur falsae opiniones, in sequenti vero confirmabitur vera sententia.

Prop. I. OBJECTUM HUMANAE PERFECTAE FELICITATIS NON POTEST CONSTITUI IN PLENA SATISFACTIONE SENSUUM, NEQUE IN ALIQUO SENSIBILI, V. G. HONORIBUS, DIVITIIS ETC. Est Doctoris IV. D. XLIX. q. XII.

Prob. Felicitas seu finis proportionatus sit oportet naturae, ab eaque faciliter apprehendi debet. Atqui bona temporalia non sunt proportionata naturae hominis, nec ab omnibus possideri queunt: nam objectum beatificans debet esse superius subjecto; quia si hoc non beatificatur

per se ipsum, quod est majus bonum, quomodo beatificari poterit per inferius? Praedicta autem generaliter sunt homine inferiora, ut patet. Item non sunt bona communia, quia solum a paucis habentur, etsi totis viribus fere ab omnibus appetantur et inquirantur. Et quamvis quaedam sint voluptates, quae generaliter haberi possint, v. g. venereae, tamen hae exigunt conservationem ordinis naturae; quod non efficitur nisi vim sibi inferendo, passionesque moderando cum exclusione in parte voluptatis appetitae. Caeterum velle constituere finem hominis in his bonis, esset idem ac depellere hominem a sua dignitate altissima ad conditionem brutorum, quibus non est intellectus.

Praeterea bonis temporalibus, quo magis quis fruitur, eo minus ea degustat, quia fere statim haec bona nos taedio afficiunt: imo quaedam nocent, ut v. g. ebrietas, ira, carnalis satisfactio etc. etc., quia difficillimum est his moderate uti, cum totaliter ad se trahant hominem; speciatim vero si nobis aufertur spes in vitam futuram. Haec omnia igitur non possunt constituere veram felicitatem.

Fama videtur prima facie esse bonum superius homine. Ast dato etiam, sed non concesso, non est tamen nisi *paucorum* hac frui: insuper fama saepe angit ob periculum suae amissionis; saepius aemulis occurrit; non caret aerumnis, quae fere omnes homines comitantur; saepissime injustitiis et oppressione debilium innititur; et tandem potius incendit ad nova desideria, quam beatificare queat. Generaliter fama major est post mortem. Ast si nihil est post hanc vitam constituens ultimum finem hominis, quid fama valet? Mea nihil interest eorum,

quae possidere non possum, dum capacitas est possidendi, et fruendi.

Prop. II. Scientia et virtus nequeunt esse objectum constituens finem ultimum nostri. Ibidem.

Prob. I. pars. Scientia nusquam perfecte in hac vita acquiritur; ita ut quo quis doctior, eo magis addiscere cupit, et inquietus est ob ignorantiam indefinitarum veritatum, quae ipsum latent et quas attingere numquam in hac vita poterit: solum in ultima aetate homo sufficienter perfectus dici potest, cum aerumnae senectutis ipsum deturbant. Quot insuper id obtinere sortiuntur? Quot fato surripiuntur medio scientiae curriculo, quo ardentissime incedebant, ut terminum arriperent? Tandem si vere felicitas in scientiae possessione reponeretur, omnes sapientes beati fuissent: quod sane adversarii probare non valent, cum historia tradatur vel ipsos doctissimos virorum aerumnis non paucis subjectos fuisse.

Prob. II. pars de virtute. Virtus a nobis non acquiritur nisi per vim passionibus inferendam et quin saepius injuriis et injustitiis aliorum exponamur: nec opus nostrum senectute quiescit, quia nullus in vita satis perfectus esse potest et nunquam cessant passiones, contra quas est pugnandum. Quomodo autem id cum felicitate sociatur? *Insuper* virtus generaliter habetur tanquam medium ad felicitatem; alias quisnam virtutes coleret? *Praeterea* in hoc mundo ex lege fere universali virtutis studiosi miseriores sunt pravis hominibus. Alibi ergo a scientia et virtute finis ultimus objectivus hominis est reponendus.

ARTICULUS IV.

Beatitudo objectiva hominis collocanda est in bono infinito, nempe in Deo.

Beatitudo, ut dictum est, reposita est in consequutione perfecta sui ultimi finis. Demonstrando igitur quisnam sit finis ultimus objectivus hominis, simul demonstratur quodnam sit objectum felicitatem illius constituens.

Prop. DEUS EST FINIS ULTIMUS HOMINIS, EJUSQUE PERFECTAM FELICITATEM CONSTITUENS. Est Doctoris I. D. I. q. I. n. 3.

Prob. « Potentia non quietatur nisi ubi est objectum suum perfectissime et in summo: objectum potentiae fruentis est ens in communi... ergo non quietatur potentia fruens nisi ubi est perfectissimum ens, hoc est summum tantum, » nempe Deus. Minor patet, quia quemadmodum intellectus quodlibet ens natus est intelligere, nec quietus est nisi in fonte totius veri; ita pari ratione voluntas nata est ferri in aequale bonum.

Praeterea, finis ultimus talis sit oportet conditionis, ut ad ipsum omnia hominis ordinentur, quin superius patiatur, quia finis ultimus explet perfecte capacitatem ordinati. Atqui Deus est ad quem omnia hominis dirigenda sunt, non autem aliquod extra Deum; secus nihil homo ad Deum dirigere teneretur. Finis ergo hominis ultimus solus Deus est; constituens ideo objectum nostrae beatitudinis. Minoris prima pars constat ex eo, quia Deus est a quo omnia nostra sunt: ad ipsum ergo pariter or-

dinanda erunt: non autem generali ratione, sed speciali, quia et cognoscendo et volendo tamquam in finem omnium et tamquam bonum summum.

Tandem finis ultimus noster vel constituitur a bono sensibili, vel rationali. Atqui primum repugnat, quia hujusmodi non est natum aptum creaturae rationali. Ergo secundum. Hoc autem vel est increatum, vel creatum. Si primum, obtinet propositum: si alterum, cum cognoscatur ut finitum, non potest a nobis considerari ut ultimum, quia non explet tendentiam cordis et mentis nostrae: aliud ideo infinitum requiritur, in quo solo reperitur capacitas satisfaciendi perfecte naturae humanae votis. Neque dicatur objectum constituens nostram felicitatem esse finitum, tamen a nobis apprehendi ut infinitum; quia repugnat quod in falso finis ultimus noster constituatur (Vide et Seraphicum I. D. I. art. III. q. II.).

Objectiones.

Objectio I. Homo infinite distat a Deo: finis autem debet esse proximus. Ergo Deus nequit esse finis hominis ultimus.

Resp. Dist. maj. Homo est infinite distans a Deo in entitate, conc.; in ordinabilitate, neg. Ratio opposita non solum valeret pro homine, sed et pro qualibet creatura: quapropter nullius Deus constitui posset finis; quod absurdissimum esse, facillime patet. Sufficit ergo ad finem alicujus, ut ad illum ordinetur, ut revera homo ordinatur. Pro quo etiam *nota* hominem ad Deum ordinari obediendo, amando, cognoscendo etc. Haec autem facillime fieri possunt a nobis. Facillime ergo tendere etiam possumus in Deum tamquam in finem ultimum.

Objectio II. Etiam bruta tendunt in Deum tamquam in finem ultimum: neque tamen Deus est objectum constituens eorum beatitudinem. A pari ergo de homine est dicendum.

Resp. Dist. antec. Mediate et sine conscientia, conc.; immediate et cum conscientia, neg. Bruta directe sunt propter hominem, sicut caetera inferiora: in Dei honorem redundat eorum bonitas, quatenus hominem ad sui Creatoris bonitatem impellunt. Contra, homo est creatura, in qua Deus signavit lumen vultus sui, ut contemplans creata, ad Deum elevaretur: ex eo enim eidem indidit rationem et amorem, ut cognosceret et diligeret supremum Numen: secus non bene explicaretur dispositio visibilis universi.

Objectio III. Facultas finita expleri potest a finito. Sed homo in finem tendit per facultatem finitam. Ergo objectum constituens ejus finem et felicitatem, finitum esse requirit.

Resp. Dist. maj. Facultas irrationalis, conc.; facultas rationalis, neg. Conc. min. et neg. cons. Facultas irrationalis quoniam Deum cognoscere et diligere non valet, non potest habere Deum pro fine immediato. Contra est de rationali, quae maxime delectatur in bono rationali, desiderans cuncta bona, ideoque per se praecipue illud quod est maximum bonum, cuncta bona perfectissime continens: quod est Deus. Id etiam innuitur ex eo, quia in cognoscendo, amando et fruendo Deo, homo obtinet suam perfectionem: perficit autem praecipue, quod est finis ultimus rei. Ergo etc. etc.

Deduces: sicut bruta cognoscunt et fruuntur bono sensibili quod est finis eorum, sic pariter homo Deum

cognoscere et frui eo debet: imo perfectiori ratione quia perfectius operans et tendens in bonum perfectius et tendentia nobiliori.

ARTICULUS V.

An homo in hac vita possit assequi ultimum suum finem idest felicitatem?

Demonstrato quod Deus sit ultimus finis hominis, inquirendum superest, an ad ipso fruendum homo valeat pervenire in hac vita? Diversa sane est quaestio praesens a praecedenti, ut patet. Responsio datur distinguendo: quia vel agitur de fruitione et possessione *perfecta,* vel de *imperfecta.* Prima impossibilis evadit in hac vita; altera vero possibilis. Ratio *secundi,* quia imperfecta possessio stare potest cum amissionis possibilitate, cum limitatione et cum aerumnis. Atqui in hac vita certitudinaliter diligi potest Deus, cognosci potest ut finis et ut talis intendi; quamvis deficere possimus ab eo per inobedientiam et imperfecte diligamus, sicut pariter nonnisi imperfecte illum cognoscimus. Item quamvis vita aerumnis non scateat, tamen si ducatur in Dei timore et bona temporalia, amici, honores et sufficientia lucra habeantur, aliquo modo felicitatem degustare licebit. Quod continet difficultatem, est primum. Pro quo propositio sequens ponitur.

Prop. Ultimo fine non licet nobis in hac vita frui, sicut naturam nostram decet. Est Doctoris iv. D. xlix. q. xii. n. 4. etc.

Prob. Fine ultimo perfecte fruimur, cum fruimur

modo proportionato naturae. Atqui non sic in vita praesenti ultimo fine fruimur. Ergo etc. Major patet: quia tunc dicitur res assequuta finem ultimum, cum percepit modo explente naturam, ut pluries dictum est: v. g. bruta in hac vita suo fine fruuntur, quia cunctae eorum facultates obtinere valent perfecte objectum ultimo eas perficiens: patet in sensibus externis et internis, qui nonnisi sensile exigunt; quod sane eis conceditur. De exceptione per casum et abusum hominis non est curandum, quia exceptio non laedit naturalia principia. Minor item patet; quia natura hominis hic implicatur multis; intellectus nonnisi imperfecto modo intueri potest quod est objectum ejus perficiens ultimo; imo nebulis densissimis ab ejus speculatione certa, absoluta, et perfecta praepeditur, contra naturalem illius inclinationem; voluntas ipsa eo non fruitur sicut cupit, quia habere non potest eo modo quo vult et desiderat. Si enim consideretur status tum naturae, tum voluntatis, tum intellectus nostri relate ad Deum et ad felicitatem, et e contra opponatur status naturae et facultatum brutorum, videbimus hominem in hac vita (facta debita proportione) ultro deterioris esse conditionis, quam bruta. Quod sane implicaret, si homo hic assequi deberet suam felicitatem et ultimum sui finem.

Propositio probatur etiam per hoc, quia anima humana est immortalis (videas Psychologiam art. XI. Cap. I.): altera ergo vita eam manet: item finis hujus vitae est exercitium virtutis, ut alibi ostendetur: virtus autem meretur praemium, ut pariter notum fiet: praemium autem in vita praesenti non rependitur perfectum (ibi in Psychol. ad *objecta*): ergo superest ut expectetur in vita futura.

Atqui nulla ratio apparet pro ponenda imperfectione in altera vita: imo conveniens et justum est ut detur naturae humanae perfectissima beatitudinis ratio; id enim suadet exercitium virtutis, desiderium naturale hominis, persuasio populorum et sapientum. Ergo homo solum in vita futura potest perfecte ultimo suo fine frui et sic felicitatem adipisci (Vide et Angel. 1.a 2.ae q. v. a. 3.).

Objectiones.

Object. I. Bruta assequuntur ultimum finem, quin assequantur felicitatem, quia saepius in mala incidunt; v. g. cum vix nata interficiuntur, cum subjiciuntur durissimo labori, cum aegrotantur etc. Ergo idem dicendum est de homine, cum in multis bruto comparetur. Atqui bruta assequuntur finem suum in hac vita. Ergo et homines.

Resp. Non posse consistere comparationem, quia quod est exceptio in brutis quoad mala, regula fere generalis est pro hominibus. Revera, raro et saepe per accidens et per abusum hominis mala brutis accidunt: homo e contra mala habet pro pane quotidiano: bruta si aliquando patiuntur, solum hic et nunc patiuntur, cum futurum non cogitent et insuper faciliter eis pateat remedium: e contra homines hac cura anguntur semper; qua postposita, saepissime pejus eis accidit: quare multa semper cogitare debet pro sui, suorumque providentia; quin tamen multoties valeat omnia mala impedire, imo vero generaliter neque notabiliter suam conditionem sublevare. Quisnam in terra a curis amaris est liber? Soli pueri vel qui rationali vita adhuc frui bene nequiverunt. Quapropter pejor in hac vita est, data debita proportione naturae, conditio hominis, quam bruti. Hoc autem contra sapientissimam

Dei ordinationem foret, si homo perinde ac brutum solum in hac vita finem suum assequi debuisset. Ergo etc.

Quod autem objicitur de brutis, quod finem assequantur etiamsi aliqua patiantur, ex quo transitus fit ad hominem; respondemus item non esse bene dictum. Ratio, quia alia et alia est natura et conditio brutorum et hominis: bruta enim sunt ad utilitatem et servitium hominis, qui legitime rex visibilis creationis salutatur: item bruta paucis satisfiunt: pariter bruta sunt totaliter corruptibilia, neque ideo perpetua in ulla parte sui: quare neque immutabilia exigunt esse in sui felicitate: imo fruitio ipsa sensitiva non requirit esse constans, quia sensus exercitio debilitatur et corrumpitur. Nihil ideo est quod innuat in brutis exigentiam status diversi a praesenti, si forsan accidentalis aliqua conditio melior excipiatur. Anima autem hominis cum sit rationalis, spiritualis et immortalis, exigit quodammodo ad se trahere corpus, nullimode patiens ab eo impediri in sua ultima perfectione et nobilissima conditione, quae sita est in notione clara (mediata tamen naturaliter) et fruitione proportionata finis sui ultimi, nempe Dei. Atqui hujusmodi notio et fruitio naturalis est maximum bonum: bonum autem maximum non est cum impedimentis doloris et alterius hujusmodi: ergo exigit esse cum perfecta felicitate. Sed haec in praesenti vita, ut visum est, non habetur. Ergo in vita futura.

Objectio II. In vita futura sola anima esset felix, cum in pulverem corpus resolvatur. Atqui felicitas nequit esse perfecta, nisi totus homo fruatur. Ergo solum in hac vita homo assequitur finem suum, etsi doloribus et imperfectionibus subjiciatur.

Resp. Fatemur plene non resolvi hanc difficultatem nisi ex divina revelatione de resurrectione mortuorum: quam tamen esse convenientissimam rationi ponenti animae immortalitatem manifeste apparet. Alia responsio datur sic, quod felicitas sufficienter salvatur in parte hominis praecipua, nempe in anima. Caeterum meminerint philosophi quod innuit Doctor IV. D. XLIII. q. III. n. 3. quod gratiae agendae sint Deo, eo quod illuminare dignatus sit hominem per divinam revelationem circa hanc perdifficilem materiam; quae secus, si non totaliter, saltem magna in parte nos lateret. Et id sit satis.

ARTICULUS VI.

Quaedam naturam felicitatis vel beatitudinis respicientia.

In praesenti articulo quaedam sunt tangenda, quae secundum placita Scholae docentur de beatitudine praecipue subjectiva. *Primum* quod inquiritur, est, an ***beatitudo reponenda sit in operatione?*** Ratio dubitationis, quia beatitudo dicitur *quies.* Verum agitur de quiete non secundum totalitatem significationis, sed secundum quid, idest, pro non motu ad inquirendum quod satisfacit appetitui nostrae naturae. Ideoque sit propositio.

Prop. BEATITUDO SITA EST IN OPERATIONE. Est Doctoris IV. D. XLIX. q. II. n. 27.

Prob. « Nulla perfectio intrinseca beati est beatitudo, nisi pro quanto immediate conjungit perfectivo extrinseco, quod est objectum beatificum: sed excepta relatione, immediatissimum conjungens est operatio: ergo etc. Major patet ex primo articulo; quia non potest alicui esse com-

plete et ultimate bene, nisi habendo illud quod est summe volendum... Minor probatur, quia nec essentia, nec potentia conjungitur illi extrinseco perfectivo, nisi per operationem, quae talis perfectio intrinseca est; quod tamen non sistit in se et ad se, sed per se tendit in objectum etiam immediate excludendo quamquumque formam absolutam mediam. »

Secundo, inquiritur ***an beatitudo consistat in pluribus vel tantum in unica operatione?*** Richardus tuetur primum, idest, eam reponit in operatione intellectus et voluntatis simul. Doctor vero (ibi q. III. n. 5.) distinguit: si beatitudo sumatur intensive, seu pro ultima et perfecta attingentia objecti beatifici, quae beatitudinem vere in suo esse formali constituit, eam reponit in unica operatione voluntatis: si vero sumatur extensive, idest, pro his omnibus quae requiruntur ad beatitudinem habendam, eam reponit in operationibus tum intellectus, tum voluntatis.

Hoc ***ultimum*** patet, quia impossibile est frui voluntatem bono vel objecto felicitatis, quin praecesserit visio intellectus, juxta illud: ***nil volitum, quin praecognitum. Primum*** vero sic ostenditur. Objectum beatificum est unicum, idest, Deus, in quo tamquam in extrinseco est naturae nostrae ***esse perfecte.*** Atqui unicum objectum unica operatione intensive apprehenditur, sicut patet in naturalibus; et solum pluralitas requiritur pro apprehensione extensive, quae respicit conditiones *sine quibus* etc. Ergo beatitudo nostra formalis in unica operatione reponenda est.

Tertio inquiritur *in quanam praecise operatione nostri reponitur formaliter beatitudo?* Scotus, ut dictum est, reponit in operatione voluntatis, cui accedere facit cognitionem intellectus tamquam conditionem etc. Thomistae

vero e contra progrediuntur. Seraphicus I. D. I. art. II. q. unica, videtur Subtili assentiri.

Prop. BEATITUDO SITA EST IN OPERATIONE VOLUNTATIS. Est Doctoris ibidem q. IV. a n. 4.

Prob. Beatitudo consistit in operatione uniente cum objecto beatificante. Atqui haec nonnisi a voluntate emitti potest. Ergo etc. Probatur minor: Tendere in finem ultimum et ipsum arripere, non est intellectus, quia sic quilibet cognoscens illum, arriperet: est ergo illius, quo volente, arripimus, quo dissentiente, amittimus. Atqui hoc est nostra voluntas. Ergo etc.

Item fruitio est actus voluntatis, quia stare potest visio intellectus, quin sit fruitio. Atqui felicitas infert fruitionem. Ergo etc. *Tandem* si non in actu voluntatis, sed in actu intellectus consisteret beatitudo, voluntas non deberet velle immediate actum suum propter *amare,* sed propter *intelligere.* Atqui « ordo perversus esset velle amare ut intelligeret, » ex Anselmo lib. 2. cap. 1. *Cur Deus homo.* Major patet, quia *velle* subjiceretur actui intellectus. Minor constat, quia non amamus ut intelligamus; sed e contra intelligimus ut diligamus.

Rationes thomisticae resolvuntur per id, quod visio intellectus est necessaria tamquam *conditio,* non autem tamquam *causa vera* beatitudinis. Vide Doctorem ibi n. 6. 7.

Quarto inquiritur, *utrum ad hominis perfectam felicitatem, requiratur etiam perpetuitas?* Affirmamus cum Doctore ibidem q. VI.

Prop. AD PERFECTAM FELICITATEM REQUIRITUR PERPETUITAS (n. 2. 3. 22.).

Prob. Possessio infiniti boni cum certitudine amissionis, potiusquam complere desideria cordis nostri vel

nos efficere beatos, summa e contra afficit tristitia; quia in amissione boni tristitia invenitur et quidem major vel minor, quo majus vel minus est bonum amissum, vel amittendum. Idem est dicendum quoque de cogitatione amissionis; quae magis et minus frequenter animum exagitat pro conditione boni amissibilis: quapropter si beati scirent se aliquando amissuros summum et infinitum bonum, animi maxima affligerentur tristitia. Hoc autem compati non potest cum beatitudinis natura. Ergo ea exigit esse perpetua. « Nec est rationale instare quod amittat eam, sed hoc non considerat dum est beatus et ideo est neuter quoad voluntatem... Hoc, inquam, irrationale est; quia quomodo numquam consideraret de perpetuitate illius vitae, quam summe diligit, si beatus est: aut si considerat et credit eam perpetuandam, ergo decipitur: nihil autem inconvenientius, quam quod falsa opinione aliquis sit beatus, secundum Augustinum *De Civit. Dei,* 11. c. 4. » (ibi.).

Item si anima est immortalis et per se in felicitatem fertur, nulla apparet ratio quare, adepta felicitate, eam inde amittere cogatur: eo vel magis, quia opinio universalis est, hic in vita esse animam viatricem, ut sibi acquirat praemium sibi respondens: si ergo ipsa est immortalis, immortale pariter, ideoque inamissibile sit praemium oportet.

ARTICULUS VII.

De beatitudine supernaturali.

Usque adhuc loquuti sumus de fine et beatitudine formali, ad quam homo viribus suae naturae pervenire

potest. Ast *sciendum* ex fide catholica quod homo elevatus est ad finem supernaturalem et ideo ad parem beatitudinem; qui finis repositus est et in visione divinae naturae immediata pro altera vita et pro hac in infusione gratiae et in informatione ejusdem elevantis hominem ad nobilissimam conditionem filiationis divinae per adoptionem. Non est nostrum directe de hac materia sermonem facere: solum ex hoc capitali dogmate christianae religionis occasionem suminus pertractandi de possibilitate et de non repugnantia hujus supernaturalis beatitudinis. Fatemur de hoc dictum fuisse in Cosmol. C. v. art. III. Hic solum breviter revocamus ibidem scripta, applicantes directe materiam ad beatitudinem supernaturalem, quae erat de supernaturali ordine in genere.

Ad hoc animadverte pro possibilitate ejusdem beatitudinis duo expostulari et *potentia obedientialis* ex parte hominis et *virtus proportionata* ex parte elevantis. Nunc autem non repugnat quod homo elevetur ad filiationem divinam, adoptivam tamen, et ad divinam visionem: sicut pariter nec repugnans est id fieri posse a Deo. Ergo.

Minor quoad primam partem, patet; quia hominem gratia informari et ex benignissima Dei charitate considerari tamquam filium Dei adoptivum, non solum non includit repugnantiam, sed maxime commendat bonitatem divinam. Quoad divinam visionem, sic optime rem ostendit Doctor, ibi q. VIII. n. 4.: « Omnis potentia habens objectum primum adaequatum, potest per se in quodlibet contentum sub illo objecto. Sed primum objectum intellectus humani est ens; ergo et quodlibet in quo salvatur ratio entis, est objectum per se ejus: sed impossibile est quod quietetur in aliquo, nisi in summo totius analogiae

immediate, sicut nec visus quietatur nisi in pulcherrimo visibili. Sed hoc non potest esse in cognitione ejus in universali, quia cognitio ut in universali, non est illius ut in se: ergo erit ejus ut secundum se in particulari: ergo ut sic erit capax beatitudinis. » Eadem ratione potest addi: sed hoc *non mediate,* quia perfectior est visio immediata.

Vel etiam sic argue: quod est summe intelligibile et volibile et simul omnipotens, non repugnat communicari virtuti intellectivae et volitivae, quia bene intelligibile et volibile etiam in particulari, potest communicari intelligenti et volenti, praesupposita praecipue omnipotentia. Atqui Deus est summe intelligibilis et volibilis et omnipotens. Ergo communicari potest intellectui et voluntati hominis.

Pro solutione oppositorum vide articulum, ubi de merito actionum humanarum peragitur. Interim vero transitum facimus ad moralitatem actionum.

CAPUT II.

De actibus humanis.

Actus quibus homo suum finem ultimum assequitur, humani, vel rectius *morales* appellari suescunt. Recte igitur post tractatum de fine hominis, peragitur de actibus hujusmodi.

ARTICULUS I.

De natura actus humani.

Actus humanus dicitur qui est ab interno principio procedens cum cognitione finis et voluntatis deliberatione. Primum commune est cunctis hominis operationibus et est in loco generis: *cognitio finis* requiritur, quia nihil est humano more positum, nisi quod est a ratione apprehensum: *deliberatio* item exigitur, quia solum libero lex imponitur: quapropter actus qui a nobis emittuntur absque consensu voluntatis, *hominis* actus dicuntur, numquam vero *humani*.

Rigorose loquendo quilibet actus positus cognitive et volitive, humanus appellari exigere posset. Verum in usu invaluit ut praecipue *moralis* ita denominari meruerit, quia praecipuus inter humanos et de quo multa ab ethicis dicuntur. Contra, primus simpliciter *voluntarius* audit, qui est quasi genus ad alterum.

Voluntarium multipliciter dividitur: 1.° in perfectum et imperfectum, secundum quod vel perfecta vel imperfecta cognitio et deliberatio ipsum comitatur; 2.° in necessarium et liberum, secundum quod vel libere, vel necessario est a voluntate; sicut accidit in volitione boni in genere; 3.° in voluntarium in se et voluntarium in causa, prout vel directe eligitur, vel eligitur solum indirecte, seu in causa sui; v. g. (pro secundo) damna procedentia a combustione volita; 4.° in voluntarium positivum et negativum, quatenus vel in positione actus consistit, vel in omissione illius, qui tamen emittendus erat.

De moralitate primum occurrit ejusdem existentia, quae acerrime impugnatur a materialistis, sensistis, darwinistis et ab aliis ejusdem furfuris viris. Et quoniam haec constituit fundamentum totius hujus partis philosophiae, ideo arguendum est pro ea: quod sequenti propositione peragitur.

Prop. ACTUS MORALITAS NON EST MENTIS FIGMENTUM, SED ALIQUID VERE FUNDATUM IN PRINCIPIIS NATURAE.

Prob. Quilibet ratione utens differentiam ponit inter actiones et actiones humanas, ita ut quasdam extollat et praemii et laudis dignas efficiat, alias autem punitionis, et reprobationis arguat. Atqui id frustra a ratione perageretur in hypothesi de falsitate principii moralis. Ergo etc. *Praeterea* principiorum existentia infert etiam existentiam eorum, quorum sunt principia. Atqui praeter principia speculativa et metaphysica dantur etiam principia practica; v. g. quod tibi non vis, alteri ne feceris: bonum est faciendum, malum vero fugiendum etc. Ergo quemadmodum prima innuunt realitatem et objectivitatem scientiae speculativae, ita altera objectivitatem scientiae practicae innuunt et sic tuentur moralitatem actuum humanorum.

Item ad moralitatem requiritur et lex ordinans et capacitas obediendi ex parte subjecti. Atqui datur lex ordinans; nam non est rectum et justum quod Deus sine lege hominem relinquat; homo autem per rationem et voluntatem legem adimplere potest. Ergo lege ligatur; ideoque sui actus moralitatis nota ditantur. Minoris prima pars constat ex eo, quia secus homo nullo modo erga se, proximum et Deum teneretur; nulla ideo religione, justitia, virtute etc. etc. Altera minoris pars patuit in Psychologia Cap. VII. art. IV., ubi ostensum est de liber-

tate hominis. Constat res *tandem* ex unanimi tum populorum, tum sapientum omnium consensu, si quosdam vere brutales homines exceperis.

ARTICULUS II.

De principiis moralitatis.

Principium hic sumitur pro eo quod actus in esse morali constituit. Duplex hoc esse potest, idest, in ordine *cognitionis* et in ordine *essendi.* De primo hic non est sermo, sed infra, ubi de primo principio cognoscendi in practicis peragetur. Alterum adhuc dividi potest in *intrinsecum* et *extrinsecum,* prout vel intrinsece est constitutivum moralitatis, vel ei quasi extrinsece advenire intelligitur. Primi generis principium est ratio et voluntas; quarum prima manifestat quid sit agendum vel fugiendum; altera vero obediens tenetur se conformare dictamini primae. Alterius generis principium sunt *objectum, finis* et *circumstantiae.*

Ratio autem hujus ultimae distinctionis (de extrinseco et intrinseco) videtur ex eo, quia revera ratio et voluntas sunt intrinsecae homini et in actum humanum formaliter influunt. Contra, objectum finis et circumstantiae.

Omnes generaliter conveniunt in desumenda moralitate quasi extrinsecus a tribus praememoratis principiis. Verumne similiter ab his moralitas derivanda est? Negatur cum Doctore II. D. VII. n. 11. et D. XL. n. 3., sed *primo* desumitur ab objecto, *secundo* a fine, *tertio* a circumstantiis.

Moralitas desumitur ab *objecto;* quia revera illud ita influit, ut actio, caeteroquin indifferens, evadat bona vel mala; v. g. amor, qui tamen si ad Deum dirigatur, bonus est, si vero ad diabolum, est malus. Secundo, desumitur a *fine;* quia finis potest deordinare voluntatem, vel conformare et sic deturpare actum, vel actum perficere: patet primum in dante eleemosynam adolescentulae pauperi ad eam decipiendam: secundum apparet in inserviente ex officio cum fine sese exercendi in virtute patientiae et humilitatis. Tertio moralitas desumitur quoque a *circumstantiis,* eadem ratione quae allata est pro fine: v. g. si Deus colatur, sed more superstitioso.

Septem a moralistis enumerantur circumstantiae, nempe, *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando. Quis* respicit operans, quia non omnibus eadem licent. *Quid* respicit quodnam aliquis effecerit, eadem de causa. *Ubi* respicit locum, quia non ubique omnia licent, etsi honesta. *Quibus auxiliis* respicit media ad finem, quia non omnibus mediis uti licitum est. *Quomodo* respicit modum, qui aliquando prohibetur vel praecipitur. *Cur* respicit motivum, ob quod aliquis operatur, quod non semper est rectum. *Quando* respicit tempus, quod pariter aliquando prohibetur vel praecipitur.

De ordine desumptionis dicimus recte *primum locum* assignari *objecto.* Ratio, quia objectum specificat actum; quae specificatio est primum in substrata materia, sicut species vel essentia physica est primum in physicis. Antecedens constat, quia ex eo dicitur actus esse bonus, malus, vel neuter, quia tale est objectum. Item dicimus quod, recte *secundus locus* tribuitur *fini,* quia finis ordinabile praesupponit, nempe objectum; ex quo non potest

esse prior objecto: nec tamen est posterior circumstantiis, quia finis magis influit, utpote causa nobilior, quam circumstantiae, quae solum per accidens et extrinsece influunt. Recole *Quodl.* XVIII. n. 6. et *Prol.* q. IV. n. 44.

Actio mala evadit, etsi vel solum objectum, vel solus finis, vel etiam solae circumstantiae desint, juxta notum moralistarum effatum: ***bonum ex integra causa, malum autem ex quoquumque defectu:*** ast ad bonitatem e contra tria omnia praefata simul requiruntur: quam rem sic explanat Doctor I. D. XVII. q. III. n. 3. « Sicut pulchritudo non est aliqua qualitas absoluta in corpore pulchro, sed est aggregatio omnium convenientium tali corpori, puta magnitudinis, figurae, coloris et aggregatio omnium respectuum qui sunt istorum ad corpus et ad se invicem; ita bonitas moralis actus est quasi quidam decor illius actus includens aggregationem debitae proportionis ad omnia, ad quae debet actus proportionari; puta ad potentiam, ad objectum, ad tempus, ad finem, ad locum, ad modum. »

Verum quemadmodum non quaelibet deficientia in extrinsecis aufert totaliter pulchritudinem corporis, sed alterat tantummodo, sic nec quaelibet deficientia ex parte praecipue finis et aliarum circumstantiarum aufert totaliter bonitatem: ratio, quia actio in substantialibus manet; v. g. si quis eleemosynam tribuat primo ad pauperis levamen; verum simul tantisper gaudet de reverentia et affectione obveniente ob eleemosynam traditam.

ARTICULUS III.

De laedentibus actum humanum.

Praecipua conditio ad actum moralem est *libertas,* cum irrationale et innaturale sit morali modo adstringere, qui potestate tum agendi, tum non agendi caret. Quotiesquumque igitur causae dantur quae laedant libertatem, eaedem laedunt eo ipso et moralitatem. Atqui hujusmodi causae dantur; quae sunt ignorantia, vis, metus et concupiscentia.

Ignorantia dicitur carentia scientiae: quae triplex est, scilicet, *antecedens, concomitans* et *consequens.* Dicitur antecedens, quae ita praecedit actum, ut si fuisset, nullimode actus positus foret. Concomitans est quae concomitatur actum; verum voluntas ita parata est, ut nihilominus emitteret actum, quamvis ignorantia caruisset. Dicitur tandem consequens quae subsequitur actum voluntatis, quatenus est ab ea volita.

De ignorantia relate ad actus moralitatem, dicimus 1.° Antecedentem prorsus voluntarium auferre, ideoque et morale. Ratio, quia cognitio formaliter influit in voluntarium.

2.° Ignorantiam concomitantem non auferre omnino voluntarium, quia non causat aliquod quod omnino non est volitum, ut patet: tamen non potest actus emissus dici vere voluntarius, quia deficit in formali, idest, in cognitione praecedente: quod si malum nihilominus huic ignorantiae tribuitur, id est ex mala voluntatis dispositione, non autem vere et proprie ex actu.

3.° Ignorantiam subsequentem, cum sit directe volita, augere quodammodo moralitatem, quia qui vult causam, vult et effectum; et magis vult effectum, quando vult e studio auferre quodlibet secus impediens.

Vis est impulsus extrinsecus adveniens et impellens ad aliquod contra voluntatis inclinationem. Si voluntas resistit, patet quod voluntarium deest; secus, si cedit. Verum voluntarium in accidentalibus minuitur, quando voluntas vi non contradicit.

Metus est mentis trepidatio ob malum instans. Generaliter non aufert totaliter liberum; quia metus non aufert generaliter cognitionem et deliberationem. Minuit tamen, quia alterat statum hominis. Dictum est *generaliter,* quia quandoque in metu gravi quis pusillanimis extra se totaliter excidere potest.

Concupiscentia est actus appetitus sensitivi tendentis in bonum delectabile sensibus. Haec si praeveniat deliberationem voluntatis, sicut aliquando in improvisis et vehementibus appetitus motibus accidit, liberum aufert: secus adauget voluntarium, quia influit in voluntatem ut vehementius in objectum illa feratur. Verum ex alia parte aliquantum minuit liberum, quia saepe id non eligeretur, si motus concupiscentiae deesset.

ARTICULUS IV.

De criteriis moralitatis et imprimis de criterio objectivo.

Criterium moralitatis illud dicitur per quod certi evadimus de moralitate actionis et de origine ejus prima, seu unde oriatur quod quaedam actiones versantes circa

hoc objectum, sint bonae, aliae autem versantes circa objectum diversum, sint malae. Dividitur in objectivum et subjectivum, secundum quod consideratur vel ex parte objecti, vel ex parte subjecti cognoscentis. De primo hic et in sequenti articulo: de altero postea.

De criterio *objectivo* variae habentur opiniones philosophorum. Saint-Lambert ex Cousin (*Cours d'hist. de la phil. mor.*, leç. v.) cum aliis tuetur illud reponi in opinione populorum, ex qua unice ratio moralitatis desumenda est. Hobbes (*De cive*, c. 14. § 17., *Elem. phil.*, sect. III.) criterium objectivum deducit ex praescriptione legis civilis et ex institutione humana; ita ut, sua sententia, bonum vel malum aliquid sit solummodo ex eo quod est sancitum vel prohibitum a lege civili et a praescriptione sociali. Jer. Bentham (*Introd. aux princ. de la mor.*) derivat moralitatem ex utilitate; quare solum morale appellat quod utile est. Pufendorfius (*De jure nat. et gent.*, l. I. c. 2.) designat tamquam criterium liberam determinationem voluntatis divinae, ita quod aliqua actio mala vel bona evadat ex eo tantum, quia libere praecepta vel prohibita est a Deo. Scolastici tandem tuentur Deum esse auctorem moralitatis, non tamen quatenus libere aliquod praecipit vel vetat, sed ratione suae altissimae sapientiae, ut clarius in sequenti articulo fiet.

Prop. CRITERIUM OBJECTIVUM MORALITATIS NEC EST OPINIO POPULORUM, NEQUE UTILITAS, NEQUE INSTITUTIO HUMANA, NEQUE LIBERA DEI VOLUNTAS.

Prob. I. pars. Quemadmodum criterium in speculativis dependet ab aliquo communi et constanti, quemadmodum communis et constans est natura et ratio, ita ab aliquo communi et constanti dependere debet criterium

in practicis, quia nulla ratio differentiae inter criterium et criterium reperitur in ratione criterii. Atqui opiniones populorum sunt mutabiles, ideoque neque communes, neque constantes, ut constat historiis. Ergo ab eis non est deducendum criterium veritatis in practicis. Quod si arguatur contra minorem, in aliquibus populos convenire; sic contra arguimus: consensus omnium circa aliquod non potest procedere nisi ex clara manifestatione et visione principiorum, sicut argutum est in Psychologia Capite ultimo *De criteriis*, art. XIV.; in reliquis gustus et inclinationes variae sunt: quare opiniones populorum verae et unanimes in aliquo superiori fundantur, quod rationabiliter salutandum est tamquam verum criterium.

Probatur II. pars. Quod *utilitas privata* nequeat esse criterium, facile patet, et nonnisi a demente negari potest. Quomodo enim justitia, pax, benevolentia, incolumitas in societate manerent, concessa cuilibet libertate indulgendi propriae utilitati? Homo enim tot passionibus implicatur, ut generaliter nonnisi minis ad officia erga societatem impellatur. Quid ergo erit, si pro principio teneatur, cuilibet studendum esse propriae commoditati etc. etc.?

Sed neque *utilitas publica* bene assignatur tamquam criterium: nam utilitas proportionari debet naturae, seu animae et corpori, et societati, secundum tamen principia rationis, quia homo ratione regitur. Ergo utilitas aliud requirit, ut sit honesta et recta. Atqui in practicis id secundum quod aliud dirigitur, criterium practicum audit. Ergo utilitas non est criterium, sed criterio regitur. *Secundo* ex praefata opinione proflueret quod ho-

minis in privato actiones nullae forent malae, quia nulli nocerent, cum saepius utilitas propria non sit contra utilitatem et bonum publicum. *Tandem* proflueret etiam perjura, proditiones, mendacia et alia etiam gravissima delicta ad aliquod publicum bonum reipublicae patrata, non solum non prava forent, imo vero sancta et laude digna: quod sane rectae rationi repugnat.

Prob. III. pars. Si lex humana esset moralitatis criterium, nulla lex injusta foret etiam quae cuncta rationis momenta spernit, quaeque in crudele imperium contra subditos vertitur.

Prob. tandem IV. pars. Id quod dependet a libera Dei voluntate, ita est, ut aliter fieri vel disponi posset. Atqui principia moralitatis et quae ab his promanant, ita sunt, ut repugnet esse aliter; v. g. quod Deus odio non habeatur, quod bonum sit faciendum, malum vero fugiendum, quod non sit blasphemandum, quod Deus sit amandus et colendus et alia hujusmodi, ita immutabiliter se habent, ut nequeant esse diverso modo. *Praeterea* quae a Dei libera voluntate pendent, nonnisi a divina revelatione sciri possunt. Atqui quae legem naturae respiciunt, sciuntur etiam sine traditione, ita ut homines quoad eam sint prorsus inexcusabiles. Ergo ea non dependent a divina libertate. Hinc recte Doctor III. D. XXXVII. n. 2. scribit: « Ibi (in decalogo) praecepta sunt bona non tantum quia praecepta, sed ideo praecepta, quia secundum se bona; similiter ibi prohibita sunt mala, non tantum quia prohibita, sed ideo prohibita, quia mala. » Quod clarius in sequenti.

ARTICULUS V.

Designatur quodnam sit criterium objectivum moralitatis.

Doctor sic breviter materiam hanc exponit: « Illud est verum de jure naturali, cujus veritas est nota ex terminis; et tale est principium in lege naturae, sicut et in speculabilibus principium notum est ex terminis, sive quod sequitur evidenter ex tali vero sic noto, cujusmodi est conclusio practica demonstrata; et stricte loquendo nihil aliud est de lege naturae nisi principium vel conclusio demonstrata » (IV. D. XVII. n. 3.). Nempe ex eodem eruendum esse criterium in practicis, unde speculativum, idest, a Deo, qui est fons totius veri et naturae auctor. Item quemadmodum in speculativis quaedam habentur, quae a Deo sunt contingenter, quaedam autem necessario, ita in ordine morali quaedam ex libera Dei dispositione sunt, v. g. consilia et leges divinae positivae; quaedam autem ex necessaria dispositione suae altissimae sapientiae, ideoque ex ordine; qui ordo prout est in mente divina, est ipsa sapientia Dei; prout autem menti humanae resplendet, constituit evidentiam rei moralis seu objecti, ideoque criterium evidentiae, quod est supremum omnium, ut visum est in Psychol. Cap. ultimo, art. XIV.

Prop. CRITERIUM OBJECTIVUM MORALITATIS DEPENDET A DEO CUNCTA SUA SAPIENTIA ORDINANTE ET DISPONENTE; QUI ORDO NATURALITER FIT NOBIS MANIFESTUS. Est Doctoris ibi et II. D. XXXVII. n. 21.

Prob. I. pars. Moralitas ordinatur ad bene disponendum hominem tum in ordine ad se, tum in ordine ad

proximum, tum in ordine ad Deum. Atqui quilibet ordo est a sapiente ordinatore; et quoniam agitur de naturalibus, est a Deo auctore totius naturae. Ergo et moralitas. Quapropter verum criterium objectivum in practicis, ab Eo solum expectandum est. Minor constat, quia non solus ordo physicus et metaphysicus a Deo est, sed et ordo moralis, qui situs est in danda lege liberis creaturis, ut secundum eam viventes ultimum finem assequantur. Si ergo res a Deo physice et metaphysice ordinantur, ab eoque ratio veritatis est in speculativis, ergo ab eodem esse debet ratio moralitatis; imo haec praecipue, quae ordinat hominem directe et praecipue ad Deum.

Item quod ab omnibus, quod semper, quod ubique habitum est, nonnisi ab universae naturae conditore et ordinatore profluit. Sed moralitas humanarum actionum ab omnibus et semper et ubique habita est. Ergo ab auctore et ordinatore naturae haec profluit.

Prob. II. pars, quae sequitur ex prima: naturalia enim fiunt naturaliter manifesta, ut queant obligare etc.

Deus igitur cuncta sua sapientia disponens est auctor primus moralitatis; ideoque ordo ipse divinus rationi resplendens, est criterium objectivum in moralibus.

ARTICULUS VI.

De criterio subjectivo moralitatis.

Dicitur *subjectivum criterium* per quod moralitas, ejusque principia et rationes cognoscuntur. Scholastici (ut visum est in Psychologia Cap. VI. art. XI. ubi de in-

distinctione inter theoreticam et practicam rationem actum est) rationem designant pro criterio subjectivo. Ratio, quia cognoscere, arguere et inducere conclusionem est proprium rationis. Res faciliter patet intuenti.

Verum huic manifestissimae veritati contrarii sunt quidam phisosophi recentes materialismo et sensismo plus, minusve addicti. Rubinetus illud reponit explicite in quodam sensu, sicut gustus etc. (*De la Nat.*, p. 3. c. I.). Adamus Smith (*Theor. sens. mor.*) reposuit in antipathia et sympathia. Reidius (*Œuvr. compl. trad. a Jouffroy*, tom. VI. s. 152.) hoc criterium dixit esse facultatem quamdam distinctam a ratione, sensibus vero longe superiorem, quam modo appellat facultatem moralem in genere, modo *sensum* moralem et modo conscientiam. Prius Rubinetus et Smith cum sensistis confutabuntur; secundo loco Reidius cum Schola scotica, cujus princeps ille habetur.

Prop. I. NULLUS SENSUS POTEST CONSTITUI TAMQUAM CRITERIUM SUBJECTIVUM MORALITATIS (*Prol.* q. IV. n. 44.).

Prob. Moralia a nobis conspiciuntur in sua universalitate et absoluta necessitate et multoties arguendo. Atqui nullus sensus potest assurgere ad absoluta et necessaria et multo magis ab his deducere conclusiones. Ergo etc. *Item* in pueris et juvenibus sensus magis expediti sunt, quam in senibus; et tamen primi generaliter sunt minus habiles ad judicandum de moralibus, quam alteri. *Tandem* haec sententia suum fundamentum habet in sensismo; contra quem actum est in Psychol. Cap. VI. art. II. Recole ibi.

Prop. II. SYMPATHIA ET ANTIPATHIA FALSO ASSERUNTUR CRITERIUM ESSE IN MORALIBUS.

Prob. primo ex argumentis allatis, quia opinio Smith

favet sensismo, cum generaliter in nobis ab affectione sensili oriatur tum sympathia, tum antipathia. *Secundo,* sympathia etc. inconstans et varia est pro diversitate individuorum. Atqui veritas firma est et constans; ideoque et criterium. Ergo etc. *Tandem* indulgere sympathiae etc. saepius multa damna affert, praecipue proximis. Atqui ex moralibus nonnisi bonum proximo accidit. Ergo irrationabiliter sympathia et antipathia designantur tamquam criterium etc.

Prop. III. NULLA FACULTAS DISTINCTA AB INTELLECTU POTEST ESSE CRITERIUM MORALITATIS. Ibidem.

Prob. In judicio ferendo de practicis vel habetur visio immediata de convenientia subjecti et praedicati, vel mediata. Atqui utrumque fieri potest per intellectum, quia illius est videre veritatem immediate, vel deducere ex primis: esse autem practicum est accidentaliter diversum, idest extrinsece et ratione solius objecti: quod sane non potest exigere diversitatem in potentiis inorganicis, quae multa possunt.

Ex his deducitur falso loqui Reidium, etsi a sensismi placitis sententia ejus abhorreat.

ARTICULUS VII.

De principiis cognitivis in practicis.

Varia assignari possunt principia moralitatis, sicut assignantur in speculativis; v. g. bonum est faciendum, malum vero fugiendum; serva ordinem; perfice teipsum et alia hujusmodi. Inter ea autem quoddam supremum praerequiritur, ut assolet in omnibus; de quo inquiritur quodnam sit?

Hobbes sic illud exprimit: quaerenda est pax, ubi haberi potest; ubi non potest, quaerenda sunt auxilia belli ad vitae, membrorumque conservationem. Grotius et Pufendorfius sic illud tradunt: homini quantum in ipso est, colenda est et servanda societas. Kantius applicans suum systema subjectivum morali, sic primum principium in practicis exprimit: sic age ut lex, quam voluntati tuae praestituis, valere simul possit pro generali norma operandi. Fichteus duo posuit principia suprema, unum respiciens hominem in se, sic expressum: *omnimoda independentia;* alterum hominem in societate constitutum, sic traditum: Diliges te super omnia, alios homines autem propter te. Affine priori est principium invectum a Cousino: Ens liberum, maneat liberum. Alii docent primum principium esse: serva ordinem. Tandem generaliter scholastici sic tradunt: bonum est faciendum, malum vero fugiendum.

De Hobbes notamus: 1.° illud principium fundari in puro sensismo, cui addictus est auctor; 2.° funditus evertere societatem, cum rixae continuo per illud excitarentur; 3.° favere egoismo puro, ut patet; 4.° vitam fundere pro virtute servanda et honore Deo impendendo, pro incolumitate patriae etc. esse malum maximum, quia laedens directe hujusmodi principium.

De Grotio et Pufendorfio dicimus ipsos male designare tamquam principium primum, quod solam respicit societatem; quia homo tenetur etiam officiis erga se et erga Deum: aliud igitur et has obligationes continens, tamquam supremum designandum est. *Insuper* homo non solis actibus externis est moralis, sed etiam, imo praecipue internis, quia sua operatio formaliter est ab intrinseco.

Atqui per praefatum principium sola actio externa foret moralis, nempe actio ordinata ad societatem. Ergo praefatum nequit haberi pro primo principio.

De Kantio notamus: 1.° hominem non sibi praestituere legem, sed impositam a superiore servare; 2.° a Kantio non dicitur, quare lex seu norma illa servanda est, ideoque deficit a ratione primitatis; 3.° difficile opus est cognoscere quomodo lex, quam mihi imponerem, fieri possit regula generalis; et insuper praesupponit alias normas, ex quibus id dijudicandum foret. Et ita kantianum principium falsum est, non evidens per se et sic non primum.

De Fichteo animadvertimus ipsum favere egoismo in ultimo gradu, et ejus principium fundamentum suum habere in falso systemate pantheistico, de quo in Cosmologia Cap. I. art. VI.

De Cousino dicimus libertatem hominis coarctari indigere: ideo alia regula superior requiritur, quae ostendat quo sese libertas porrigere possit; secus quid de societate erit, si effraenata cuilibet libertas conceditur?

Sententia tuens principium *serva ordinem,* est recta. Verum videtur non primum principium continere; quia si inquiratur, quare ordo est servandus, statim praesto efficitur responsio, quia id est bonum.

Quare tenenda est sententia scholasticorum. Ratio, quia principium eorum et constat terminis evidentissimis et supremis in ordine morali, nempe bono et malo, et obligantibus, ut patet; et simul ab ipso robur accipiunt caetera moralia. Ergo etc. Minoris primae tres partes manifestae sunt, neque ideo probantur: quarta et ultima constat quia omnia moralia ordinant ad bonum faciendum et ad malum fugiendum.

ARTICULUS VIII.

De conscientia et synderesi.

Intellectus prout de agibilibus judicat, dicitur *conscientia* moralis vel *synderesis*: quae differt a conscientia psychologica in hoc, quia haec ordinatur ad judicium ferendum de actibus nostris in se inspectis, illa autem ad judicandum de ordine eorum ad finem.

Differentia conscientiae a synderesi est eadem quae inter principia, eorumque applicationem ad illationem intercedit: nempe synderesis versatur circa universalia: conscientia vero circa operabile hic et nunc, quod esse potest etiam illatio syllogistica.

Conscientia multipliciter dividitur; praecipua autem divisio est: 1.° in *rectam* et *erroneam*, secundum quod vel est consentanea veritati, vel ab ea discrepat; 2.° in *certam*, *dubiam* et *perplexam*, prout vel absque haesitatione assentit dictamini rationis practicae, vel dubia haeret in genere, vel dubia cum necessitate hic et nunc operandi: 3.° in *probabilem* et *improbabilem*, secundum quod pro se rationes tantum probabiles habet, vel e contra improbabiles.

Regula est generalis moralistarum hominem numquam agere posse sine conscientia certa: quoniam autem saepius homo ea caret, ut agat prudenter, certum se reddere tenetur per principia reflexa; v. g. lex dubia non obligat etc. etc. Ratio *primi*, quia secus quis sese exponeret periculo transgrediendi legem; quod numquam licet. Ratio *secundi*, quia hominis libertas non nimis coar-

ctanda est per viam tutiorem, et simul liberandus est animus a nimiis perplexitatibus (Vide Seraph. II. D. XXXIX. art. I. q. III. et Halensem II. p. q. LXXIII. LXXIV.).

De famosa quaestione an ***synderesis et conscientia pertineant ad eamdem facultatem,*** respondemus cum Doctore II. D. XXXIX. q. II. n. 4. *affirmando,* contra Seraphicum, qui ibidem q. I. et art. II. q. I. tuetur conscientiam se habere ex parte intellectus, synderesis autem ex parte voluntatis. Ratio sic affertur a Subtili: synderesis « non potest aliud poni, quam habitus principiorum, qui semper est rectus, quia ex ratione terminorum virtute luminis intellectus naturalis, statim intellectus acquiescit illis... Secundum hoc etiam conscientia potest poni habitus proprius conclusionis practicae, secundum cujus actum nata est conformari electio recte in agibilibus. » Sed speculari principia vel conclusionem est opus intellectus. Ergo ejusdem intellectus opus est actio conscientiae et synderesis.

Caetera quae conscientiam respiciunt, relinquuntur moralistis.

ARTICULUS IX.

De imputabilitate et merito actuum humanorum.

Actio humana dicitur imputabilis « ex eo quod est in libera potestate agentis » (*Quodl.* XVIII. n. 10.); seu quia in potestate nostra est eam posse emittere vel non, pro lubito: quare si emittitur, jure ut nostra consideratur, nobisque imputatur.

Imputatio potest cadere vel in actum elicitum, vel in actum imperatum: ex quo *duplex imputabilitas* ena-

scitur ex ibidem; « uno modo propriissime accipiendo, illud potest dici imputabile quod est immediate in potestate voluntatis et sic solum *vult* est imputabile; quia ipsum solum est immediate in potestate libera voluntatis. Alio modo imputabile potest dici quidquid est simpliciter in potestate voluntatis, licet non immediate. Et sic actus alterius potentiae, quem voluntas mediante actu suo volendi potest imperare ut eliciatur, vel impedire ne eliciatur, est imputabilis voluntati; quia tota coordinatio usque ad illum actum, etiam includendo istum actum, est in potestate voluntatis. » Vide alia de hoc ibi.

Ex his verbis non difficulter apparet ratio, qua actiones nobis imputantur. Si enim imputabilitas sita est in eo quod actus sint in potestate nostra; cum sane, ut ostensum est in Psychologia C. VII. art. IV., ita res se habeat, voluntas enim est libera non solum libertate a coactione, sed etiam a necessitate, palam fit jure nobis imputari nostras actiones. Quod etiam testimonio conscientiae constat; quia quando malum aliquod efficimus humano more, idest cognoscentes et libere volentes, scrupulis angimur: quod non accidit quando involuntarie egimus. Constat tandem ex unanimi persuasione hominum.

Imputabilitatem sequitur meritum, quod sic describitur a Doctore III. D. XVIII. n. 4.: Meritum « est aliquid acceptatum vel acceptandum in alio, pro quo ab acceptante est aliquod retribuendum illi... et tunc meritum formaliter dicit ordinem alicujus actus laudabilis in merente ad receptantem, quod acceptans acceptat ut retribuat ei. » Et clarius; meritum proprie dicit ordinem in aliquo actu laudabili fundatum et terminantem ad alium, puta Deum, qui acceptans actum retribuit pro eo. Hinc

definitio illa meriti: *Ordo ad retributionem secundum justitiam.* Quod de merito dicitur, ratione contraria est dicendum de demerito, quod opposita ratione se habet.

Meritum si consideretur ex parte creaturae ad Deum non potest dici rigorose debitum, quia Deus rigorose non potest ligari erga creaturam, licet infallibiliter reddet unicuique secundum opera sua. Ligatur vero suis promissis, suis decretis, suaeque sanctitati et justitiae, ita ut jure adesse meritum in actibus humanis asseri possit.

Meritum in *naturale* et *supernaturale* discerpitur: primum sequitur opera laudabilia ordinis naturalis; alterum vero opera ordinis supernaturalis et gratiae. Secundo dividitur etiam in *meritum de condigno* et in *meritum de congruo;* quorum primum est ex pacto et ex intrinseca operis natura; alterum autem ex mera liberalitate praemiantis; v. g. miraculi patratio ad preces supplicantis.

De praemio inquiritur, an detur et apud quos homo mereri, vel demereri potest? Resolutio in sequenti propositione datur.

Prop. Homo mereri et demereri potest tum apud Deum, tum apud societatem. Est Doctoris prima pars ibi; secunda pars IV. D. XLVI. n. 20. et D. XIV. q. II. n. 8.

Prob. I. pars. Qui non servat ordinem a Deo praestitutum sive in se, sive in aliis, quantum in ipso est, vult destruere ordinem ipsum, contra Deum insurgens. Atqui talis dignus est poena apud Deum, quia legitime non servator ordinis etiam invitus impelli debet ad ordinem servandum, vel reparare turbatum: reparatur autem, ut constat ex modo agendi in societate, poenas eidem infligendo. Ergo quodlibet malum acquirit demeritum.

Sed demerito meritum opponitur. Ergo quemadmodum primum comitatur pravas operationes, a pari secundum comitari debet actiones bonas. Et id praecipue apud Deum obtinet, qui est supremus vindex justitiae.

Item justitia est nobilissima virtus, qua cuncta recte disponuntur: nulla autem virtus Deo deesse potest. Atqui justitia ordinatur ad praemium, vel poenam pro actis reddendam. Ergo etc. *Praeterea* si nullum foret apud Deum meritum vel demeritum, sua parvi interesset sive mala, sive bona sint opera hominis; et sic sive quis mendacium faciat, sive proximum diligat, sive pro virtute et amore Dei moriatur, sive homicidium operetur, idem apud Deum foret: quod sane nonnisi a blasphemo, vel irrationali et brutali homine asseri potest.

Prob. II. pars. Meritum apud societatem acquiritur quotiesquumque opus aliquod ponitur, ob quod enascitur in aliis obligatio rependendi pro benefactis; quia grati animi esse erga benefactores, a naturae lege de se profluit. Atqui multa sunt opera, ob quae in aliis enascitur obligatio rependendi pro benefactis. Ergo meritum acquiri potest etiam apud societatem. Minor patet: nam dare eleemosynam indigenti, periculose laborantibus ministrare, sese mortis periculo pro incolumitate patriae exponere, vel fundere sanguinem, opera et studio vacare splendori et decori imperii et alia sexcenta, bona innumera conferunt tum individuis, tum universae societati; quae animo grato rependere debent benefactoribus.

Object. Homo suis actibus nihil addere potest Deo. Ergo nihil apud eum mereri potest.

Resp. Dist. antec. Intrinsece, conc.; extrinsece, neg. Homo actibus suis Deum extrinsece honorat; extrinsecum

ergo Ei addit honorem. Animadvertimus insuper nos actibus nostris nobis ipsis acquirere ex sapienti et justissima Dei dispensatione.

ARTICULUS X.

Duae quaestiones de actibus humanis in quibus thomistae et scotistae discrepant.

Quaestiones praememoratae sic exponuntur: 1.[a] an actus exterior addat actui interno bonitatem et malitiam? 2.[a] an detur actus neuter?

Sensus primae quaestionis hic est: an actus positus tum interne, tum externe circa idem, ab eodemque supposito, externus addat distinctam moralitatem interno, praeter eam scilicet, quam habet internus? Thomistae negant; scotistae vero affirmant: Seraphicus bene trahi potest pro nostra parte (Vide II. D. XL. art. II. q. I. et D. XLII. art. I. q. I. et item Halensis II. p. q. XCVI. m. III. a. III. § III.).

Prop. ACTUS EXTERNUS HABET PROPRIAM MORALITATEM DISTINCTAM A MORALITATE ACTUS INTERNI. Est Doctoris *Quodl.* XVIII. n. 12.

Prob. Actus ut evadat bonus requirit omnes et singulas conditiones, quia bonum ex integra causa, malum autem ex quoquumque defectu. Atqui actus exterior concurrit ad integritatem actionis humanae. Ergo hic habet propriam moralitatem. Minor constat; quia non praecipiuntur et prohibentur soli actus interni, sed etiam externi, et quidem in ordine morali. *Praeterea* non solum actus internus, sed etiam externus est subjectus volun-

tati, ab eaque dirigendus est: atqui ex eo internus induit naturam moralitatis: ergo et externus. *Tandem* per sententiam oppositam facillime via panderetur errori deneganti necessitatem operum exteriorum et cultus externi: ad quid enim, quae nullam habent moralitatem?

Object. Deficiente actu interno, deest absolute moralitas actui externo; non tamen ex opposito. Ergo moralitas solum sistit in actu interno.

Resp. Dist. antec. Quia ab interno oritur primo moralitas, conc.; quatenus haec non sese extendat et ad actum exteriorem, neg. et neg. cons. Audiatur Doctor (ibi n. 14.) deducens argumentum ad oppositum: « si actus exterior habet convenientiam ad regulam suam per actum interiorem, sive mediante actu interiori, igitur habet aliam, quam actus interior; quia idem non est causa, nec etiam medium respectu suipsius. Exemplum hujus habetur in actibus intellectus; conclusio enim, licet habeat veritatem a principio, tamen habet propriam veritatem, quia propriam conformitatem ejus quod affirmatur ad existentiam rei et ad ipsos terminos proprios conclusionis... Consimiliter de actibus voluntatis, non solus actus volendi natus est habere convenientiam, vel disconvenientiam propriam ad dictamen rectum, sed actus imperatus natus est mediante illo habere convenientiam et conformitatem; et licet idem sit, cui debet conformari, actus ille et ille, tamen ea quae conformantur, sunt diversa et ideo habent ex parte sui diversas conformitates, sive convenientias, licet ad idem. »

Secundae quaestionis sensus est hic; ***an detur actus in homine qui quoad moralitatem nec bonus, nec malus sit?*** Thomistae affirmant dari, sed solum in abstracto;

in concreto autem denegant: scotistae vero utroque modo dari asserunt. His assentit Seraphicus II. D. XLI. art. I. q. III. Halensis III. p. q. LX. m. I. a. I. est cum S. Thoma.

Prop. DATUR ACTUS NEUTER SIVE INDIFFERENS TUM IN ABSTRACTO, TUM IN CONCRETO. Est Doctoris II. D. XLI.

Prob. de concreto, in quo discrepantia opinionum est. Si quilibet actus in particulari exquireret semper esse moralis, nimis voluntas coarctaretur et difficillimae conditioni subjiceretur: quisnam enim, si religiosissimos excipias, servare posset hoc praeceptum? *Praeterea* actus in concreto desumit speciem suam ab objecto in se seu in abstracto considerato: ergo quemadmodum hoc est de se indifferens, indifferens et ille sit oportet, quia nulla ratio exceptionis apparet. *Tandem* non videtur rationale ponere moralitatem in quibusdam actibus; v. g. movere digito barbam, levare festucam, naturae satisfacere et alia innumera.

Objectio I. Facile videtur satisfieri huic praecepto posse per intentionem virtualem; quae licet hic et nunc non habeatur, tamen semel effecta perseverat in aliquo.

Resp. primo non esse tamen ex parte materiae rationem sufficientem ad hanc obligationem inducendam. *Secundo,* neque ex parte intentionis facile esse satisfacere huic praecepto, si foret; cum facillime opera interrumpantur et novum aggredi oporteat non habens connexionem cum priori intentione.

Objectio II. Homo tenetur semper agere humano modo et sic pro fine. Ergo in cunctis vel mereri, vel demereri debet.

Resp. Neg. consequentia: ratio, quia aliud est agere humano modo et propter aliquem finem, aliud autem

esse morale; v. g. homo in ratiocinio tenetur servare regulas syllogisticas, ut agat humano more et finem suum sortiatur; nec tamen quis asserere valet sequi logicam ad assequendum finem ratiocinii esse opus morale, sicut sequi regulas morum.

Notamus tamen ex fine bono id quod est indifferens, posse evadere bonum, non quidem ratione objecti, sed ex rectitudine voluntatis volentis in quantum licet, semper et in omnibus honorare Deum: in quo casu Deus est objectum morale, non autem aliud objectum de se indifferens. Verum quomodo adversarii probant non esse consilium, sed praeceptum obligationem intendendi in omnibus Deum?

CAPUT III.

De lege.

Morales dicuntur actiones hominis prout vel conformes, vel difformes sunt a lege. Est igitur bonum addere hic quaedam de lege.

ARTICULUS I.

De notione et divisione legis.

Lex definitur: ordinatio rationis ad bonum commune promulgata ab eo qui curam habet communitatis. Dicitur *ordinatio,* quia, ut animadvertit Doctor I. D. XLIV. n. 2., lex est actus voluntatis praecipientis. Verum non pro

lubito facta, sed secundum dictamen rectae et prudentis rationis, cum rationali naturae imponatur, secundum quod innuitur per illud additum *rationis*. Dicitur *ad bonum commune;* quia lex bonum totius societatis pro fine sibi proponere debet: in quo differt a praecepto, quod imponi potest etiam soli individuo. Additur *ab eo qui* etc., seu a superiore vel principe; nam inferiores, vel etiam aequales nequeunt alios obligare. Dicitur tandem *promulgata;* secus impossibile foret subditis scire legem, eamque servare. « Nullus, scribit Doctor IV. D. III. q. IV. n. 4., tenetur ad aliquod praeceptum... nisi per aliquod idoneum et authenticum sibi promulgetur vel fama veridica et testimonio bonorum, cui debet quilibet rationabiliter credere; et hoc intelligo de lege positiva, quae non est nota interius in corde. »

Lex dividitur in *divinam* et *humanam;* quarum prima subdividitur in *aeternam, naturalem* et *positivam;* altera vero, quae semper positiva est, in *ecclesiasticam* et *civilem.* Dicitur divina, quae Deum habet auctorem; si vero auctorem habeat hominem, humana audit. Lex aeterna ex Augustino (lib. 22. *Cont. Faust.* c. 27.) est ratio vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans. Dicitur lex naturalis ipsa lex aeterna prout rationi naturaliter manifestatur. Positiva ea dicitur, quae a Deo, vel a superiore imperatur, directa quidem a ratione, sed non profluens necessario a principiis practicis. Lex est ecclesiastica, quae datur a superiore ecclesiastico; est autem civilis, quae ordinatur a civili potestate.

ARTICULUS II.

De lege aeterna.

Lex aeterna, ut dictum est, ratio vel voluntas Dei est, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans. Prima verba innuunt requisita necessaria ad legem, scilicet, *ratio dirigens* et *voluntas imperans. Dei* insinuat differentiam specificam hujus legis a lege alia quaquumque et eam sitam esse exprimit in ordinatione prout in Deo existit. Verba quae definitionem complent, manifesta sunt, cum cuilibet pateat legem ad ordinem servandum condi; et quidem aeternam directe ad ordinem naturae secundum Dei altissimae sapientiae decreta (Vide Halensem III. p. q. XXVI. m. III.).

Thomasius (*Inst. Jurisp.*, lib. I. cap. I.), licet existentiam hujus legis non negaverit, tamen a voce abhorret; aestimat enim rationem et voluntatem Dei jubentis et prohibentis etc. non bene exprimi per illam vocem *lex*. Tamen eam adhibet Augustinus ibidem; neque irrationabiliter, quia taliter rationi apparet, cum lex naturalis tota in ea innitatur.

Lex aeterna differt a providentia, quia prima est per modum ordinantis generaliter, secunda vero per modum ordinantis specialiter.

De lege aeterna est hic inquirendum *an detur?* Cujus existentiae rationes facillime patent. Re sane vera, ordinare omnia et prohibere quae ordinem impediunt, est providentis: id autem a mente et voluntate divina dicere alienum, est negare Deum: cum ergo in hac ordinatione

in Deo existente, sita sit lex aeterna, ea datur. Hinc Tullius in lib. *De leg.* 2. c. 4. « Hanc, inquit, video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatum, nec scitum esse aliquod populorum; sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret, imperandi, prohibendique sapientia. Ita principem illam legem et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis, aut vetantis Dei » (Vide et Doctorem III. D. XXXVII. n. 4. et Halensem ibi m. I. II.).

Proprietates hujus legis praecipuae duae enumerantur; *prima,* quia ipsa est fundamentum omnium caeterarum legum, utpote quae omnes ab ea originem ducant: *secunda,* quia ipsa facillime est cognoscibilis a recte utentibus ratione, cum reflexio illius intellectui nostro apparens legem naturae constituat, quae a nullo ignoratur et de qua statim (Halensis ibi et m. V.).

ARTICULUS III.

De lege naturae.

Lex naturalis est ipsa lex aeterna prout rationi manifestatur mediante naturali intellectus lumine; quemadmodum enim in speculativis rationes aeternae intellectui manifestantur, sic et in practicis. Quidquid igitur per lumen rationis sic manifestatur relate ad mores, vocatur lex naturalis, et id quod ab ea praecipitur, de lege naturae dicitur esse.

Hoc tamen dupliciter accidit ex Doctore III. ibi. n. 5. 8. « uno modo tamquam prima principia practica nota ex terminis, vel conclusiones necessario sequentes ex eis;

et haec dicuntur esse strictissime de lege naturae... Alio modo dicuntur aliqua esse de lege naturae, quia sunt multum consona illi legi, licet non sequantur necessario ex principiis practicis, quae nota sunt ex terminis et omni intellectui apprehendenti sunt necessario nota. » Haec distinctio prae mente saepius habeatur in tractatibus ethicis, si ab adversariorum difficultatibus quis sese expedire cupit (Vide et Halensem ibi m. VII. a. IV.).

Lex naturalis complectitur *Decalogi* praecepta, quae dividuntur in praecepta *primae* et *secundae* tabulae. Dicuntur primae tabulae praecepta, quae Deum respiciunt et tria sunt primo loco contenta: dicuntur autem secundae tabulae, quae nos et proximos nostros respiciunt. Ratio *tabulae* primae et secundae desumitur ex facto quod Moysi duabus in tabulis data sunt a Deo praecepta.

Prop. 1. LEX NATURALIS CERTISSIME DATUR (Vide Doctorem ibi et IV. D. XVII. n. 3.).

Prob. Lex naturalis consistit in lumine rationis dictantis quid faciendum, ut praeceptum, et quid fugiendum, ut prohibitum, ad ordinem servandum. Atqui indubie omnibus hominibus naturaliter quaedam manifestantur ut bona et ideo facienda, et quaedam ut mala et ideo fugienda; v. g. dilige et honora Deum; quod tibi non vis, alteri ne feceris; honora parentes etc. etc. Ergo lex naturalis certissime datur.

Praeterea homo se ratione dirigere debet, sicut sibi inferiora instinctu et legibus physicis diriguntur. Atqui directio hujusmodi evadit impossibilis sine quibusdam legibus et regulis perinde generalibus et universalibus ac ipsa humana natura. Ergo etc.

Item in hypothesi de non existentia legis naturae id

naturaliter proflueret, quod Dei parvi interesset sive eum homo honoret, sive blasphemet; sive diligat proximum, sive proximum odio habeat; sive virtutes colat, sive vitia opposita. Atqui haec omnia absurda sunt et contra Dei sapientiam, sanctitatem et justitiam. Neque dicatur praecepta legis fieri posse nota positive a Deo; quia respondetur agi de naturae ordinatione; ideoque naturaliter debent fieri manifesta.

Tandem propositio constat ex eo, quia secus destructo morum fundamento, rueret funditus ipsa societas et religio, et virtutis et vitii termini purum mentis figmentum evaderent. Confer Seraphicum III. D. XXXVII. art. I. q. I. et Halensem ibi q. XXVII. m. I. a. I.

Prop. II. LEX NATURALIS SUAM ORIGINEM DESUMIT A DEO (ibidem).

Haec propositio est contra Kantium asserentem mentem nostram esse autonomam, seu ex se independenter a Deo esse principium moralitatis (*Crit. Rat. Pract.*, § 6. 7.).

Prob. Ab eodem est lex naturalis, a quo sunt principia speculabilia et veritates ex eis promanantes; quia speculativum et practicum non differunt nisi in accidentalibus, ex ordinatione scilicet veritatis ad opus. Atqui veritas speculativa originem ducit a Deo. Ergo et practica et sic etiam lex naturalis. Pro minoris declaratione sufficiat scire Deum esse ipsam veritatem, ideoque fontem totius veritatis.

Praeterea lex naturalis est obligatio naturalis, ideoque universaliter patens, sicut rationalis ipsa natura. Atqui nullus obligari potest nisi a superiore, et superior universalis est Deus. Ergo ab eodem lex naturae profluit.

Tandem idem est ordinator, qui creator, idest, Deus.

Atqui lex naturae est ordinatio etc. Ergo est a Deo conditore omnium.

Per modum coronidis complemus articulum adducendo praecipuas legis naturalis proprietates.

Prima proprietas est *unitas;* quia lex naturalis est immediate vel mediate a natura. Atqui natura est una in nobis. Ergo et lex.

Secunda proprietas est *immutabilitas;* quemadmodum enim natura non mutatur, sic neque lex naturam sequens.

Tertia proprietas est *necessitas;* patet ex dictis, idest, est necessaria sicut essentia et dependentia legitima creaturae rationalis a Creatore.

Quarta proprietas est *aeternitas;* quia aeterna sunt prototypa et ea etiam quae prototypa sequuntur.

Quinta proprietas est *evidentia;* quia sicut haec reperitur in principiis speculabilibus et in illis proximis ab istis procedentibus, ita etiam in practicis. Confer Halensem ibi a. II. et m. II. a. I. II., ubi etiam animadvertit legem naturalem esse habitum et cognitivum et factivum.

Ultimum autem est intelligendum de proxime deductis, quia de remotis res non ita se habet. Imo in practicis deductionibus facilius accidit error, quam in speculativis, quia in illis, praeter ordinaria impedimenta, inveniuntur etiam passiones innumerae et effraenatae continuo insurgentes contra rectum rationis dictamen.

ARTICULUS IV.

An in his quae sunt de lege naturae dari possit dispensatio?

Notamus imprimis legem in genere *obligare de se;* alias si libere proponeretur servanda, quisnam eam custodiret?

Nullus sane. Revera lex datur a superiore, cui cura est de societate dirigenda ad finem ultimum et ad bonum commune. Ast impossibile est finem ultimum apprehendi et bonum commune procurari sine legis observantia. Ergo observantia legis perinde ac lex necessaria est. Minoris prima pars patet, quia Deus non vult felicitatem aeternam tribuere sine meritis per obedientiam erga legem acquisitis. Altera pars patet, quia faciliter homo abutitur contra caeteros sua libertate, ut passionibus suis indulgeat. Si ergo necessario servanda est societas et finis ultimus assequendus, lex necessario moderans passiones et inclinationes et conatus libertatis, ponenda est et observanda.

Secundo *nota* nos propositam quaestionem non intelligere de dispensatione humana, sed de divina; quia certum est hominem non habere potestatem in his quae Dei sunt.

De dispensatione divina ergo thomistae asserunt in genere eam dari non posse: scotistae autem recensent hanc non dari in praeceptis primae tabulae respicientibus intimam et absolute necessariam relationem hominis ad Deum; in reliquis autem dari posse, si Deus absolute vellet.

Prob. I. Lex naturalis a nulla auctoritate humana dispensari potest. Est Doctoris III. D. XXXVII.

Prop. Quod est a natura, est ab auctore ipsiusmet naturae et ideo sub absoluta potestate illius: taliter autem se habet lex naturalis, ut constat ex dictis et ex ipso nomine: ergo etc. Atqui in his quae sunt absolutae potestatis divinae, nulla potestas est homini. Ergo nullimode ab eo dispensari possunt. *Item* dispensare in naturalibus est idem ac permittere laedi et exturbari impune

ordinem naturalem; quod non concipitur accidere nisi in eo qui habet absolutum dominium ordinis. Atqui talis nequit esse homo. Ergo ipse non potest dispensare in lege naturali.

Prop. II. IN PRAECEPTIS PRIMAE TABULAE, SI FESTUM EXCIPIAS, NULLA DARI POTEST DISPENSATIO, NEQUE A DEO. Est Doctoris ibi n. 5.

Prob. Deus non potest dispensare in his quae respiciunt immediatam relationem creaturae ad Creatorem, quia id foret contra ipsum fundamentum ordinis et contra divinam sapientiam, cujus est omnia ordinare ad se tamquam ad finem ultimum. Atqui praecepta primae tabulae respiciunt hanc hominis ad Deum relationem, ut patet. Ergo in his neque ipse Deus dispensare potest.

Praeterea dispensare in his praeceptis idem est ac velle ea quae per se laedunt naturam divinam, ideoque sunt malum per se; prima enim praecepta prohibent contumelias in Deum et idololatriam et praecipiunt honorem Deo impendendum. Atqui Deus non potest velle quod est malum per se. Ergo neque dispensare; quod includit actum positivum, non autem simpliciter negativum, sicut in permissione. Hinc Doctor: « ista (praecepta etc.) sunt stricte de lege naturae, quia sequitur necessario, si est Deus, est amandus ut Deus, et quod nihil aliud est colendum tamquam Deus, nec Deo facienda est irreverentia; et per consequens in istis non potest Deus dispensare, ut aliquis possit licite facere oppositum talis prohibiti » (ibi n. 6.).

NOTA. In propositione excipitur festum: quia honor erga Deum absolute potest stare sine eo: constat.

Prop. III. IN PRAECEPTIS SECUNDAE TABULAE, SI FALSUM

TESTIMONIUM EXCIPIATUR, DE POTESTATE DEI ABSOLUTA DARI POTEST DISPENSATIO. Est Doctoris ibidem.

Prob. In quibus non inest bonitas vel malitia per se et formalis, potest dari, absolute loquendo, dispensatio a Deo; quia quod non est formaliter malum, prohibetur vel ex libera Dei voluntate, vel ex eo quod res est admodum consona rationi, vel non rigorose et directe contra naturam; quod nequit absolute ligare Deum, ita ut ipse nequeat absolute oppositum disponere; Deus enim liber fieri debet inquantum licitum est; coarctari igitur debet ejus libertas solum ad ea quae per se et formaliter sunt mala, seu immediate respiciunt relationem creaturae ad Creatorem. Atqui in praeceptis secundae tabulae non inest malitia et bonitas ut supra vere et proprie formalis, si falsum testimonium excipiatur. Ergo absolute loquendo in his dari potest dispensatio a Deo. Minor sic ostenditur; « non enim in his quae praecipiuntur ibi est bonitas necessaria ad bonitatem ultimi finis, convertens ad finem ultimum: nec in his quae prohibentur, est malitia necessario avertens a fine ultimo; quin, si bonum istud non esset praeceptum, posset finis ultimus amari et attingi; et si istud malum non esset prohibitum, staret cum eo acquisitio finis ultimi » (n. 5).

Praeterea per sententiam nostram facilius explicantur loca quaedam Sacrarum Scripturarum, v. g. cum Abraham ex Dei praecepto prompto animo Deo obedivit in immolatione filii sui Isaac; cum Deus praecepit expoliari Aegiptios et alia hujusmodi. Ex hoc rationis momento vel ipse Bernardus in tract. *De praec. et disp.* adhaeret opinioni hic defensae: item Halensis. I. p. q. XXXVII. m. III.

Excepimus *jure mendacium*, quia hoc est directe

contra veritatem et sic formaliter est malum, ut alibi clarius ostendetur.

Objectio. Haec sententia favet communistis et pessimis. Ergo tuto tradi non potest.

Resp. Dist. antec. Male intellecta, conc.; bene intellecta, neg. Aliud enim est asserere possibilem esse dispensationem de potestate absoluta Dei, aliud vero praefata praecepta non obligare. Imo in nostra opinione melius occurritur difficultatibus adversariorum, cum optime ad id inserviat distinctio praeceptorum a Doctore invecta de praeceptis rigorose naturalibus et solum consonis admodum naturae, vel minus rigorose de lege naturae; super qua innititur opinio demonstrata.

ARTICULUS V.

De lege positiva.

Lex dicitur *positiva* quae datur a superiore determinante quae indeterminata manent a lege naturae: seu versatur circa ea quae libera adhuc sunt a vinculo naturaliter procedente. Duplex est; quia determinatio, quae ab ea traditur, vel est a Deo, et tunc dicitur *positiva divina,* vel est ab homine, et tunc dicitur *positiva humana:* quae subdividitur in *ecclesiasticam* et *civilem.*

De lege positiva dicimus *primo,* eam posse dari a Deo hominibus. Quod ita manifestum est, ut omnino indubia ejus demonstratio appareat. Deus enim est et infinitae potentiae, et sic scit innumeros modos communicandi et manifestandi creaturis quae vult ab eis fieri; et

simul est absolutae et omnimodae potestatis in homines; et sic illis ea potest imponere, quae sibi videntur. His addi potest, quod praecepta naturalia solum generaliter moderantur homines; multa autem occulta manent, quae dirigere valent melius nos ad finem ultimum: haec igitur praecepta in bonum commune societatis converti possunt: et ideo ex quoquumque respectu res consideretur, manifestum fit a Deo dari posse legem positivam.

De necessitate revelationis loquuti sumus in Psychologia Cap. VIII. art. XII. De realitate ejusdem scimus ab auctoritate Ecclesiae; de qua vide theologos in tractatu *De theologia generali. Adnotamus* insuper hic cum Doctore (IV. D. XVII. n. 3. 4.) praecepta in Sacris Scripturis contenta, quae non revocant legem naturalem, non esse nota ex terminis, nec demonstrabilia ex talibus notis, nec statim consona talibus veris evidenter, sicut patet in coeremonialibus; non tamen sunt irrationabilia, imo ad nostram nobilitatem diriguntur, quia magis recte in ultimum finem ducunt.

Secundo de lege positiva *dicimus,* eam legitime a superiore humano imponi (ibi D. XV. q. II. n. 6.). Revera: legitimum est quod est necessarium ad bonum commune societatis. Atqui ad hujusmodi bonum necessaria est lex positiva superioris. Ergo etc. Minor probatur, quia secus lites interminabiles exurgerent, praecipue ex parte audaciorum et pessimorum. Patet etiam quia generalia naturae praecepta, insoluta relinquunt multa, quae bono societatis maxime conferunt; ut videre potest quiquumque vel superficialiter legat codices civiles a principibus conditos tum ut praecaveantur lites, tum ut exortae non resurgerent, et sic pax societatis obtineatur.

Verum cum Doctore ibidem notamus, « quod lex positiva juste requirit in legislatore ***prudentiam*** et *auctoritatem:* prudentiam, ut secundum rectam rationem practicam dictet quid faciendum pro communitate; auctoritatem, quia dicitur lex a ligando; sed non quaequumque sententia prudentis ligat communitatem, nec aliquem, si nulli praesideat. »

Tertio de eadem lege positiva *dicimus* eam derivare a lege naturae; verum solummodo quatenus determinat indeterminata a natura. Seu, est de lege naturae adesse in societate auctoritatem condentem legem: verum auctoritas leges condit circa ea quae a natura non sunt constituta, supplens quasi defectum naturae.

ARTICULUS VI.

De sanctione legis.

Sanctio legis sita est in praemiis vel poenis a legislatore statutis pro servatoribus vel transgressoribus ejusdem legis. *An vero haec detur,* est inquirendum, quia id non parvi est momenti. Resolutio in sequentibus propositionibus continetur.

Prop. I. Lex indiget sanctione. Est Doctoris iv. D. xiv. q. ii. n. 2.

Prob. Lex obligationem parit, ut visum est art. iv, secus nullus eam servaret; et libere volentibus servare proposita potius consilium, quam lex diceretur. Atqui absque praemii et poenae stimulo homo, praecipue prout nunc est, irretitus innumeris passionibus, non resolvitur ad servandam legem. Ergo nisi asseri velit legem esse

absque medio efficaciam sibi conferente, concludere oportet ipsam sanctione indigere.

Item secundum principia rationis discrimen ponitur inter transgressores et factores legis. Atqui sublata sanctione, melius foret injustis, quam justis, et sic nullum sanum discrimen a ratione posset poni inter eos qui ita diversimode se habent ad legem. Ergo etc.

Recole quae de merito et demerito diximus Cap. II. art. IX., quia materia cohaeret.

Prop. II. SANCTIO LEGIS PRAECIPUE NATURALIS NON OBTINETUR PERFECTE IN HAC VITA, SED IN FUTURA. Dictum est *praecipue naturalis*, ad excludendam sanctionem legis humanae, quae saepius habetur in praesenti vita.

Prob. Si sanctio semper in hac vita obtinetur, semper proportionata poena sequeretur peccatum et proportionatum praemium virtutem. Atqui in hac vita saepe pessimi bonis fruuntur, quia audaces semper fortuna juvat; contra, boni aerumnis continuo vel saepius afficiuntur. Ergo altera vita ponenda est etc.

Neque dicatur *vitium sibi ipsi esse poenam et virtutem sibi ipsi praemium:* nam de primo dicimus, quo homines scelestiores fiunt, eo minus stimulis anguntur: huic autem oppositum accideret in contraria sententia: item de altero asserimus saepius bonos de tribulatione in tribulationem incidere: item quidam ut Deo fidem praebeant, usque ad mortem contra hostes decertant et praecipue martyres usque ad sanguinis effusionem resistunt persecutoribus: milites ipsi ad patriae defensionem vitam mortis periculo exponunt et saepe miserrime perdunt. Quandonam horum actuum nobilium praemium recipient? Forsan per famam quae manebit? Sed mul-

torum fama perit, antequam acquiratur: insuper, quid fama prodest inerti materiae, si cuncta hominis dispereunt in hac vita? Quod si vita futura ponitur, palam quod proportionatum praemium in ea est ponendum. Recole ibidem.

Hinc Doctor III. D. XXXIV. n. 3. loquens de doloribus martyrum et generaliter sanctorum, scribit: « quantum erat ex se noluerunt (hi) ea accidere; si tamen accidebant, voluerunt ea patienter portare, ne amissa patientia, miseriores essent. Et hoc universaliter persuadetur, quia patientia non potest esse circa secundum se appetibilia: miseri ergo erant in hac vita, quia sustinendo adversa habuerunt aliquid, quod non omni modo voluerunt: quia objectum patientiae ipsorum non erat absoluta ratione volibile, sed supportandum patienter. »

Objectio contra II. prop. Non videtur praemium legis esse felicitas alterius vitae, sicut nec poena aeterna adaequata punitio peccati, quia non est proportio inter actus unius momenti et inter infinitam durationem praemii et poenae. Ergo sanctio legis naturalis semper obtinetur in praesenti vita.

Resp. Dist. antec. Non est proportio entitatis et durationis, conc.; in meriti ratione, neg. De perpetuitate vitae futurae ad felicitatem perfectam visum est Cap. I. art. VI. in fine. Quod homo in hac vita solum sit in via, per quam ambulans benefaciendo adipisci possit felicitatem perfectam in futuro, item constat ex dictis hic et locis citatis. Ratio autem quare nos per opera finita et temporanea meremur praemium perpetuum, est non opus in se, sed natura intrinseca nostrae destinationis: anima enim nostra exigit semper esse; non autem semper in

via, quia numquam perfecta et beata evaderet: neque modo in via et modo in patria per perpetuas vices, quia nulla de hac mutatione ratio apparet; imo videtur oppositum ex dictis de perpetuitate vitae ad felicitatem. Quamvis igitur entitative nostra opera sint finita, possunt tamen promereri bonum perpetuum, sicut perpetua est vita futura. Ratione autem contrariorum poena aeterna est homini infligenda, si ipse opposita via gradietur, dum hic vivit.

CAPUT IV.

De passionibus, vitiis et virtutibus.

Lex ordinatur ad coercendas hominum *passiones:* moderatio autem praefata *virtutem* parit; sicut ad oppositum libertas effraenata naturae corruptae concessa, *vitium* inducit. De his igitur ordinatim in sequentibus articulis: breviter tamen secundum propositum nostrum.

ARTICULUS I.

De passionibus.

« Passio est motus appetitivae virtutis sensibilis in imaginatione boni et mali » (Damasc. l. 2. c. 22.): quam definitionem explanans Doctor III. D. XV. n. 10, sic ait: « *Sensibilis* ponitur pro perceptibili, quia sensibilis non perceptibilis non dicitur proprie passio animalis: *in imaginatione boni et mali* ponitur ut causa, quia illud abso-

lutum quod est bonum vel malum, quod dicitur conveniens vel disconveniens, est causa hujus passionis: *imaginatio* idest, sensatio in communi est quasi approximatio agentis ad passum. » Tandem dicitur *motus* quia in appetitu passionis transmutatio quaedam et motus reperitur in bonum.

Ex data definitione deducitur passiones residere in *appetitu sensitivo,* cujus sunt motus (ibi n. 11.): et deducitur etiam ex hoc, quia motus hic resultat in exteriori, alterat sensus et est etiam in brutis. Item *animadverte* quod etsi etiam in voluntate sit amor, odium, desiderium, fuga, delectatio, tristitia, spes, desperatio, audacia, timor et ira, quae dividunt *genus passionis,* tamen prout hae inferunt motum in corpore, sunt solum in appetitu sensitivo, et ut sic *vere* passionis *rationem* sibi usurpant: prout igitur sunt in voluntate non proprie, sed improprie solum passiones appellari patiuntur.

Si passiones in sua ratione formali considerentur, similiter reperiuntur in eadem specie, quia natura formaliter est eadem et eaedem sunt dispositiones generales. Tamen non ita est de gradibus accidentalibus, qui varii sunt, ut constat facili experientia; ita ut quidam magis inclinentur ad iram, alii magis ad amorem etc. Cujus rei ratio sic affertur a Doctore II. D. VI. q. II. n. 6.: « In hominibus secundum diversitatem complexionum est dominium appetituum sensitivorum.... in quolibet, inquam, voluntas secundum praedominium appetitus sensitivi maxime inclinatur ad actum ejus, et ideo quidam sequentes inclinationem primam sine regula justitiae primo inclinantur ad luxuriam, quidam primo ad superbiam etc. »

Pro varietate complexionum, earumque variae combinationes, varia pariter habentur temperamenta hominum, de quibus physiologi.

De natura passionum peripatetici sentiebant eas esse bonas et utiles: stoici oppositam tuebantur sententiam: Carolus Fourier ita utilitatem et bonitatem passionum extulit, ut asserere non abhorruerit hominis praecipuam perfectionem in evolutione earum consistere. Nos tuemur cum schola passiones consideratas ut motus appetitivae virtutis sine alia relatione, bonas naturaliter esse, sicut bonum est quidquid naturam sequitur: relate vero ad moralitatem eas nec bonas, nec malas esse: sed evadere bonas, si debito in ordine maneant, evadere autem malas, si secus. Id sequenti propositione ostenditur.

Prop. PASSIONES DE SE NEC MALAE, NEC BONAE SUNT; SED SOLUM PER ACCIDENS; IDEST, NON MODERATAS A VOLUNTATE EVADERE MALAS, E CONTRA, MODERATAS BENE EVADERE BONAS. Ex Doctore ibi.

Prob. I. pars. Non est malum natura, neque id quod ab eadem naturaliter profluit: quia naturae auctor omnia bene condidit. Atqui passiones naturaliter sunt a natura animalis. Ergo de se non sunt malae. *Item* passiones saepe virtuti favent, quia saepe praebent vim ad nobilissimos actus emittendos. Nequeunt ergo dici de se malae.

Prob. II. pars. Passiones non moderatae tota vi rationis facillime in malum inducunt: patet continua experientia. Atqui quod est de se bonum, nequit taliter ordinem turbare. Ergo passiones ne dici quidem possunt de se bonae.

Prob. III. pars, quae sequitur facillime ex dictis: et constat etiam quia passiones sunt extra ambitum moralitatis in se spectatae; sicut patet in brutis.

Prop. II. SATISFACTIO PASSIONUM AD MENTEM FOURIER ABNORMIS EST. Recole Doctorem III. D. XXXIII. n. 9.

Prob. Homo tenetur se regere ratione, quae ejus formalem differentiam a brutis constituit. Atqui passiones saepius rationi repugnant. Ergo homo non potest eis libere indulgere sine rationis offensione. *Praeterea* per sententiam Fourier homo sub bruta deprimitur: ratio, quia bruta instinctu reguntur, ita ut limites non excedant a natura assignatos, quibus cuncta suo ordine continentur: homo autem cum ratione innumeros videat modos effraenatae libidinis, si passionibus indulgere debeat, cunctis etiam degradantibus modis passionis immergetur; ut patet in vitiosis praecipue mente et corde corruptis. Satisfactio praefata *praeterea* excaecat mentem, fundatur in puro et lurido materialismo et sensismo, aufert quidquid in homine nobilitatem redolet, et fundamenta, quibus societas innititur, et alia sine numero inducit incommoda.

Si passionibus nimis indulgere est contra ordinem et rationem, ne ordo moralis laedatur, moderatione hae dirigi debent per voluntatem, ut dictum est: quod etiam comprobatur ex persuasione hominum reponentium virtutis rationem in moderatione praefata. De qua sic Doctor ibidem scribit: « Moderatio passionis intelligi potest dupliciter, aut inexistentis, aut futurae. Inexistentem moderari convenit dupliciter, vel minuendo passionem, quae nata est fieri ab objecto secundum se, ne sit immoderata, sicut objectum esset natum delectare potentiam sensitivam sibi derelictam; aut referendo delectationem illam in finem convenientem rationi rectae, ad quam non refertur ex ratione absoluta objecti appetitus sensitivi. Futurum etiam moderari, potest dupliciter intelligi, vel

fugiendo objectum quod natum est delectare potentiam immoderate, vel assumendo sola objecta, quae nata sunt moderate delectare; et tunc passio futura non moderatur in se, sed ne immoderata insit, praecavetur. »

De divisione passionum vide Psychologiam Cap. IV. art. X. Vide etiam si alia cupis Doctorem ibidem D. XXXIV.

ARTICULUS II.

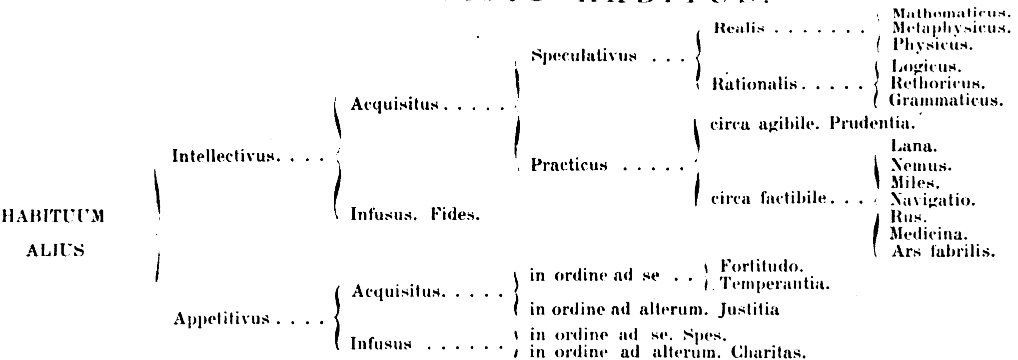
De virtutibus in genere.

Virtus est « habitus electivus determinans recta ratione » (*Collactio* I.ª n. 10.). Dicitur *habitus* non vero actus, quia tunc solum dicitur virtus, quando potentia per habitum redditur prompta et apta ad faciliter agendum, quae sunt virtutis; secus simpliciter *actus bonus* dicitur, non vero *virtuosus*. Additur *electivus* idest proprius voluntatis et residens in illa saltem tamquam in subjecto principali; quia virtus dicitur de elegibilibus a voluntate. Dictum est *tamquam in subjecto principali;* nam etsi etiam in ratione, sicut prudentia, aliquando dicatur residere virtus, tamen quoniam omnium saltem moderatrix est voluntas, legitime dicitur in ea praecipue virtus residere. Reliqua innuunt a quo virtus dirigatur ex parte visionis, sine qua nihil eligitur. De virtute loquens Doctor III. ibi XXXIV. n. 4. scribit: « eadem virtute *recte ago*, quia virtus est rectitudo potentiae, et *perfecte ago,* quia virtus est perfectio habentis in se et quo opus ejus perfectum redditur, et *expedite,* quia virtus est habitus faciens expedite et faciliter operari » (Vide et Seraphicum III. D. XXXIII. q. I.).

Notum est effatum famosum inter morales *in medio stat virtus,* idest non debet in extremum declinare: quod *tripliciter* accidit: vel progrediendo media inter duas oppositas passiones, v. g. fortitudo inter ignaviam et audaciam; vel ratione objecti, quatenus hoc exigit esse tantum et non minus et majus, sicut accidit in justitia; vel ratione modi, excludens non rationales, v. g. colere Deum superstitiose. His omnibus modis virtus in medio sit oportet. Re sane vera; si virtus media non est primo modo, labitur in vitium, ut patet: si non in altero, deturpat objectum, quod est formale in virtute; si non in tertio, desunt circumstantiae, quae perfectionem essendi tribuunt; malum enim ex quoquumque defectu. Confer et Seraphicum in *Hexaëm* col. v. a n. 1. ad 11.

Ad hujus rei majorem claritatem apponimus tabulam in qua habetur completa divisio habitus, sicut reperitur in III. ibi n. 8. Duplex ipsa est, ut videre est prima facie.

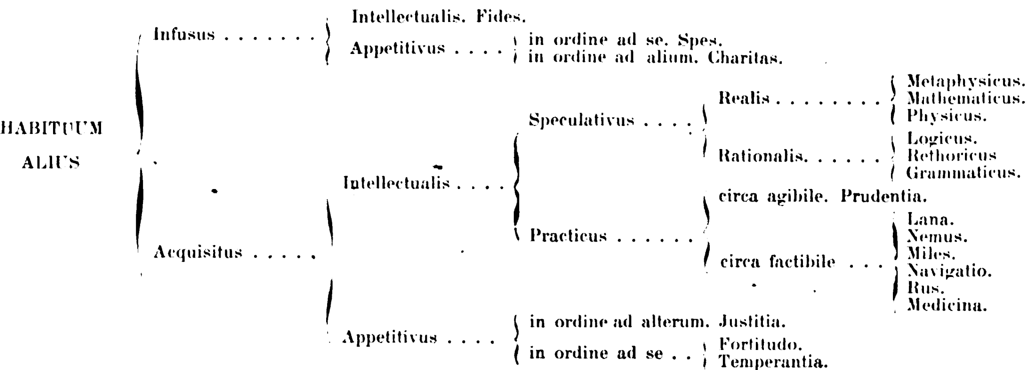
PRIMA DIVISIO HABITUS.



HABITUUM ALIUS

- Intellectivus . . . .
  - Acquisitus . . . . .
    - Speculativus . . .
      - Realis . . . .
        - Mathematicus.
        - Metaphysicus.
        - Physicus.
      - Rationalis . . . . .
        - Logicus.
        - Rethoricus.
        - Grammaticus.
    - Practicus . . . . .
      - circa agibile. Prudentia.
      - circa factibile . . .
        - Lana.
        - Nemus.
        - Miles.
        - Navigatio.
        - Rus.
        - Medicina.
        - Ars fabrilis.
  - Infusus. Fides.
- Appetitivus . . . .
  - Acquisitus. . . . .
    - in ordine ad se . .
      - Fortitudo.
      - Temperantia.
    - in ordine ad alterum. Justitia
  - Infusus . . . . . .
    - in ordine ad se. Spes.
    - in ordine ad alterum. Charitas.

SECUNDA HABITUS DIVISIO.



HABITUUM ALIUS

- Infusus . . . .
  - Intellectualis. Fides.
  - Appetitivus . . . .
    - in ordine ad se. Spes.
    - in ordine ad alium. Charitas.
- Acquisitus . . . . .
  - Intellectualis . . . .
    - Speculativus . . . .
      - Realis . . . .
        - Metaphysicus.
        - Mathematicus.
        - Physicus.
      - Rationalis. . . . . .
        - Logicus.
        - Rethoricus
        - Grammaticus.
    - Practicus . . . . . .
      - circa agibile. Prudentia.
      - circa factibile . . .
        - Lana.
        - Nemus.
        - Miles.
        - Navigatio.
        - Rus.
        - Medicina.
  - Appetitivus . . . .
    - in ordine ad alterum. Justitia.
    - in ordine ad se . .
      - Fortitudo.
      - Temperantia.

ARTICULUS III.

De virtutibus moralibus.

Virtus a theologis dividitur in *moralem* et *theologicam:* haec pro objecto immediate habet Deum, ab Eoque infunditur; illa vero acquiritur et ordinat hominis actiones ad recte eligendum. Hic de ultima solum est sermo, quia de theologicis non pertinet ad Ethicam. Dicitur autem virtus, de qua nunc, moralis a *more;* mores enim componit (IV. D. XIV. q. III. n. 5.).

Haec quadrupliciter sumitur in sua generali ratione et unaquaeque species in alias, quas continet, dividitur. Praecipuae et generales species sunt prudentia, justitia, temperantia, fortitudo; et appellantur *cardinales,* quia in his tamquam in cardinibus innituntur inferiores.

Prudentia a Doctore (*De Anima* q. XII. n. 9.) definitur: « habitus directivus in agibilibus directionem rationis eliciens. » Prima verba sunt communia cuilibet habitui virtuoso, cum sit illius dirigere in agibilibus: ultima continent differentiam specificam; haec enim virtus est directiva rationis, ut homo se bene gerat in agibilibus; ita ut innuat quid *deceat* et *expediat* et *quomodo.*

Prudentia differt a conscientia et synderesi in hoc, quia hae docent quid sit agendum, vel fugiendum, vel in particulari, vel in generali; prudentia vero dirigit *ut bene* fiat opus imperatum ab illis.

De prudentia Doctor in III. D. XXXVI. n. 22. tenet eam non esse unum habitum: ad quod innuendum desumit exemplum de factibilibus: sicut enim diversa fa-

ctibilia requirunt diversam artem, ita diversa agibilia.diversas requirunt prudentias. Hinc aliquis potest esse prudens in uno et in altero, et in aliquo alio imprudens, ut constat quotidiana experientia. Verum inter varios habitus hujus virtutis *nexus est* et ad invicem juvantur et ordinantur ad unitatem, non quidem formalem, sed virtualem, sicut dictum est de habitu scientifico in Logica majori Cap. VI. art. V.

Justitia ex IV. D. XLVI. q. I. n. 2. definitur: rectitudo voluntatis propter se servata, suum cuique tribuens. Prima verba innuunt immediatam residentiam hujus virtutis: *propter se servata* idem est ac « spontanee propter se semper habita, » non vi, aut alio motivo. Ultima verba sunt differentiam constituentia.

Justitia ex ibidem n. 3. dividitur in *distributivam* et *commutativam.* Prima dicitur in qua aequalitas proportionis servatur, non quantitatis. Altera est quae aequalitatem quantitatis servat. Seu in commutativa exigitur exacte tantum pro tanto; in distributiva non exigitur nisi late, sicut accidit in distributione officiorum.

Secundo justitia dividitur in *universalem*, seu melius *legalem,* et in *particularem,* prout vel a lege praescribitur, vel individua particularia respicit.

Justitia sub se habet amicitiam, affabilitatem, pietatem erga parentes, religionem, obedientiam, reverentiam, veracitatem, gratitudinem, liberalitatem, beneficentiam et poenitentiam.

Temperantia ex III. D. XXXIV. n. 14. est virtus moderans impetus animi quoad quoslibet actus concupiscibilis. A temperantia profluunt castitas, abstinentia, modestia et eutropelia.

. *Fortitudo* ex ibidem est habitus moderans actus appetitus irascibilis. Sub fortitudine sunt mansuetudo, humilitas, patientia, perseverantia. Vide de divisione virtutum quam bene Doctor loquatur ibidem passim. Non praebemus autem notionem in particulari de virtutibus cunctis superius recensitis, quia prolixitatem in hoc praecavere studemus.

ARTICULUS IV.

Quaedam de virtutibus moralibus animadvertenda.

Primum quod est observandum de virtutibus moralibus, jam innuimus, idest eas omnes residere in *appetitu intellectivo* principaliter, non autem in sensitivo, sicut de fortitudine et temperantia volunt thomistae. De prudentia dicimus eam residere in intellectu, verum sic sub imperio voluntatis est, ut eo acquiratur et conservetur; ita ut illa (voluntas) praecipuum subjectum asseri queat. Audiatur Doctor ibi D. xxxiii. n. 13. « Prius naturaliter eligit voluntas, quam ipsa vel ratio aliquid imperet appetitui sensitivo: ratio enim non videtur attingere appetitum, nisi mediante voluntate, quae est proprie appetitus rationalis. Voluntas autem prius vult aliquid in se, quam imperet potentiae inferiori actum circa illud; non enim quia imperat potentiae inferiori, ideo vult, sed e converso; igitur in illo priori potest voluntas, cum sit indeterminata et determinabilis, sicut intellectus, generare in seipsa ex rectis electionibus habitum inclinantem ad recte eligendum; et hic habitus propriissime erit virtus, quia propriissime habitus electivus inclinans ad recte eligendum, sicut ex rectis electionibus generatur. Potest tamen

concedi quod si voluntas volens potest imperare appetitui sensitivo vel moderando passionem ejus, vel imperando prosequutionem vel fugam, si sint actus appetitus sensitivi, potest derelinquere ex imperiis rectis aliquem habitum in appetitu sensitivo inclinantem ad hoc, ut appetitus sensitivus delectabiliter moveatur ad sensibilia ex imperio voluntatis: qui habitus derelictus, licet non sit proprie virtus, quia non habitus electivus, nec inclinans ad electiones, potest tamen concedi aliquo modo esse virtus, quia inclinat ad illa quae sunt consona rectae rationi. » Mutatis mutandis, modo praeexposito idem dici potest de prudentia relate ad rationem. Confer et Seraphicum III. D. XXXIII. q. III.

Secundo inquiritur, *an per numerum praefatum recte assignentur virtutes cardinales?* Affirmat Doctor ibi D. XXXIV. n. 7. Revera per primam, idest per prudentiam homo ordinatur in *ratione;* per alteras vero, idest per justitiam, temperantiam et fortitudinem, ordinatur in *appetitu:* qui vel consideratur in relatione ad alterum et sic habetur *justitia;* vel in ordine ad se, et hoc dupliciter; vel primo et directe et sic habetur *temperantia;* vel non primo, seu secundario et sic habetur *fortitudo,* quae est generaliter contra externa mala, dum temperantia directe appetitum respicit. Cum autem non aliter homo perfici possit in ordine morali, non apparet unde alia virtus cardinalis suam originem desumere debeat. Vide, si cupis, modum invectum a Seraphico ad praefatum numerum assignandum ibi q. IV.

Tertio inquiritur *an virtutes cardinales sint connexae?* Thomistae affirmant; ita ut eorum opinione, dari nequeat perfecte una, nisi simul sit et altera: his favet Bonaventura ibi D. XXXVI. q. III. Verum scotistae negant.

Prop. VIRTUTES MORALES SEU CARDINALES IN GENERE NON SUNT NECESSARIO CONNEXAE; NEC AD PRUDENTIAM IPSAE REQUIRUNTUR; PRUDENTIA TAMEN REQUIRITUR AD CAETERAS. Prima pars est Doctoris ivi D. XXXVI. n. 9. Secunda n. 12. Tertia n. 18. 20.

Prob. I. pars. Quaelibet virtus in particulari est determinata perfectio hominis, seu partialis, non vero totalis: hinc homo dicitur magis vel minus perfectus, quo plures vel minores sunt ejus virtutes quas possidet; non tamen ex majori vel minori gradu tantum unius, ejusdemque virtutis. Atqui pars, ut pars, potest esse perfecta etiam sine alia comparte. Ergo etiam virtutes cardinales ad invicem, quae sunt pars et pars hominis perfectionis. Hinc quis potest esse justus, etsi non fortis. Notat tamen Doctor quod quis « non... erit *simpliciter* moralis sine omnibus virtutibus moralibus, sicut non est perfecte sentiens simpliciter sine omnibus sensibus; sed non est minus temperatus, licet sit minus perfecte moralis; sicut non audiens non est minus perfecte videns, licet sit minus perfecte sentiens. »

Prob. II. pars. Saepius intellectus recte exprimit quid sit faciendum et quomodo, nec tamen voluntas eligit: v. g. senes potest recte judicare non esse indulgendum gulae et luxuriae; esse evitandum periculum cum foeminis etc. etc., et tamen vel nullimode dictamen prudentiae sequi potest, vel solum quoad gulam. Ergo etc. *Praeterea* prudentiae actus praerequiritur ad actus aliarum virtutum, ut palam fiet in parte tertia. Ergo prudentia exigit esse ante illas: et sic ad suum esse aliae virtutes non requiruntur.

Prob. III. pars. « Nulla electio potest esse recta mo-

raliter, nisi sit concors suae regulae et suae mensurae, quae est dictamen rectum: dictamen autem rectum est natum generare prudentiam...: ideo e converso potest concedi connexio, quia virtus moralis non potest esse sine prudentia circa suam materiam. » *Item* virtus in medio consistat necesse est. Atqui id obtinetur per dictamen prudentiae. Ergo licet prudentia stare possit sine virtutibus reliquis, non tamen hae stare queunt sine illa.

ARTICULUS V.

De vitiis.

Virtuti *vitium* contrariatur: quemadmodum ergo primam definivimus habitum electivum cum recta ratione, ita alterum definitur *habitus ad eligendum inclinans contra rationem rectam.*

Septem a moralistis enumerantur vitia capitalia, idest, superbia, avaritia, luxuria, gula, ira, invidia et acedia.

Superbia est inordinatus appetitus propriae excellentiae. Continet sub se praesumptionem, ambitionem, vanamgloriam.

Avaritia est inordinatus appetitus rerum temporalium. Ex ea profluunt obduratio cordis, fallacia, proditio.

Luxuria est inordinatus appetitus venereorum. Innumera sunt vitia quae tamquam naturalis progenies ex ea progrediuntur: recole, si cupis, moralistas.

Gula est inordinatus appetitus edendi et bibendi. Ab ea sunt ebrietas, scurrilitas, immunditia.

Invidia est tristitia de bono alterius quatenus est impedimento propriae excellentiae. Sub ea sunt odium proximi, detractio etc.

Ira est inordinatus appetitus vindictae. Haec parit indignationem, maledictionem etc.

Tandem *acedia* est tristitia de bono spirituali quatenus deturbat proprium commodum ex observantia legis.

Si virtutes non sunt de se necessario connexae, multo magis id tenendum est de vitiis, quia habitus malus quoad unum non infert malum habitum quoad aliud (Vide Seraphicum III. D. XXXVI. q. IV.).

CAPUT V.

Ethica specialis, seu de jure naturae.

Usque adhuc breviter exposuimus fundamenta moralitatis. Nunc descendere fas est ad specialiora et exponere jura et officia, quae homini incumbunt tum in relatione ad se, tum in relatione ad proximum, tum in relatione ad Deum. Hac de causa pars ista Ethicae a plerisque appellari solet etiam *jurisprudentia naturalis*, vel tractatus *de jure naturae*, quia jura et officia naturalia hominis pertractat.

Notamus tamen injuste a plerisque recentibus *jus* a morali vel a principiis moralitatis ut supra expositis, rescindi, quasi primum ab altera sit independens: haec enim in natura fundatur et a natura profluit; id autem quod naturale sic est, a nullo sperni et praeteriri potest; secus natura ipsa periclitaretur et notio ipsa juris pessumdaretur.

ARTICULUS I.

De jure et officio in genere.

Jus a *jubendo* dictum definitur: *facultas aliquid efficiendi vel exigendi*. Dividitur in *naturale* et *positivum*. Naturale est facultas in natura fundata: positivum autem fundatur in facultate orta aliunde, quam a natura, seu ab aliqua positiva dispositione et conventione. Hoc ultimum dividitur adhuc in *divinum* et *humanum*, sicut dictum est de lege positiva (Vide Capite III. art. I.). Verum de eo hic sermo non est, cum directe agamus de *jure* naturae. Dicitur ergo ipsum esse *facultas aliquod efficiendi* etc. quod est genus et commune cuilibet juri et significat facultatem qua quis gaudet circa aliquod vel possidendum, v. g. agrum, vel habendum, v. g. donum promissum et acceptatum, vel efficiendum, v. g. jus aedificandi domum etc. Additur *in natura fundatum* quod est in loco differentiae et innuit originem hujus potestatis, idest a natura, ab ejusque principiis.

Hujus duae praecipuae divisiones memorantur: I.° in *subjectivum* et *objectivum*. Subjectivum est ipsa facultas considerata prout est in persona, cujus jus dicitur: objectivum vero est jus prout dicit aliquid alteri debitum, seu consideratum ex parte objecti. II.° Jus dividitur in *jus ad rem et in re*. Primum est quod facultatem tribuit efficiendi rem suam, quae non possidetur actu: si actu vero res possideatur, jus dicitur in re.

In jure reperiuntur limitatio, collisio et coactio. *Limitatio* est passio qua ita jus restringitur, ut quosdam

limites patiatur, ne caeteros laedat, vel ne laedat honestatem etc.

Collisio est apparens pugna juris et juris; saepius enim ita diversa jura se habent, ut videantur opponi ad invicem: in quo casu, si pugna solum sit in apparentia et non in re, quodlibet perseverat: si vero pugna sit realis, tunc dignius et certius praevalet et alterum cessat. Hinc recte diximus in juribus pugnam esse apparentem. Si igitur agatur de *jure naturae,* hoc nullimode pugnat cum positivis a Deo concessis; quia idem auctor naturae et positivae determinationis, sibi contradicere nequit. Si agatur *de humano* et hoc laedit divina et naturalia, a juris conditione decidit, quia homo nihil potest in Deum et in naturam. Idem dicendum *de juribus positivis* ad invicem, quorum apparens pugna juxta dicta est componenda ratione.

Coactio est vis quae alios cogit ad non laedenda jura acquisita: quae vis non exercetur directe in voluntatem, cum voluntas cogi nequeat, sed in actus ab ea imperatos. Id autem est legitimum; nam qui jura habet, habet etiam quae jura sequuntur. Atqui naturaliter jus sequitur coactio, secus nullum jus tutum maneret. Ergo etc.

Officium juri oppositum definitur: *obligatio qua voluntas adstringitur ad aliquid faciendum, vel omittendum pro conservatione juris alterius.* Definitio declaratione non indiget.

Officia dividuntur in officia *erga se, erga Deum* et *erga proximum,* secundum quod voluntas tenetur quaedam adimplere in ordine ad Deum, ad se, vel ad proximum suum. Quodlibet subdividitur in negativum et positivum. Dicitur *negativum* quod prohibet aliquid; dicitur

positivum quod aliquid praecipit. Tandem dividitur in *naturale* et *positivum*, prout dictum est de jure.

Jus et officium solum in his creaturis vere reperiuntur quae ratione, ideoque et voluntate ditantur: ratio, quia jura et officia debitam proportionem inter homines ad invicem, vel ad se, vel etiam, imo praecipue ad Deum, ponunt: quae omnia supponunt rationalitatem. *Item* jus possessionem infert; officium autem dominium propriarum actionum ad aliquid efficiendum etc.: sed dominium et possessio voluntatem afficiunt: ergo officia et jura solum reperiuntur in rationalibus creaturis.

In Deo nullum vere officium est, cum nulli subjiciatur: e contra cuncta jura sunt, quia ipse est omnium dominator et dominus.

Ex primo deducere liquet admodum aberrasse Ahrens (*Cours de droit natur.*) cum ipsis brutis et jura et officia tribuit, si rigorose ea sumat. Ratio est, quia jus et officium ordinantur ad moralitatem. Atqui bruta carent principiis moralitatis. Ergo carent etiam juribus et officiis. *Item* si jus foret brutis, in nobis extaret respondens officium, cum ea sibi respondeant. Atqui absurdum est homines, utpote nobiliores, officiis teneri erga inferiora, sicut bruta. Ergo etc.

Verum ex eo non licet homini pro lubito abuti etiam contra ordinem naturae animantibus, v. g. ea obligare ad servitium ultra quam vires naturae patiantur, vel non concedere necessaria et ad lusum ea permittere pati; praeter enim laesionem ordinis a Deo statuti, laeditur etiam naturalis sensus humanitatis et etiam cujusdem gratitudinis, qua homo tenetur erga ea, a quibus fideliter adjuvatur.

Jus et officium ad invicem comparati sic se habent, quod *ontologice* considerata *prius sit jus, inde officium;* quia hoc subjicit, prius e contra se habet: subjectio autem praesupponit superius et prius. Si autem considerentur *in creatura, prius est officium;* quia creaturae de se et intrinsece et ante omnia ad auctorem suum dicunt ordinem et ideo subjectionem.

ARTICULUS II.

De officiis hominis erga Deum, imprimisque de religione.

Religio rectius a religando ducens originem, quia est quasi vinculum quo Deo adstringimur, definitur: *Virtus qua Deo exhibetur debitus honor et reverentia.* Ad quod animadverte quod licet etiam per obedientiam eidem honor impendatur, non tamen directe, sicut cum actus religionis emittuntur; hi enim directe ad id diriguntur.

Doctor in III. D. IX. n. 2. explicans reverentiam Deo exhibendam per religionis virtutem, sequentia habet: « Sciendum est quod sicut revereri aliquem actu interiori est bona propria reputare parva respectu bonorum illius quem (quis) reveretur, cujus bona reputat magna, et est actus virtutis; ita extollere in corde bonitatem alicujus tamquam summam respectu bonitatis suae et a quo ipse magnificans habet totam bonitatem suam, est actus quidem laudabilis, dummodo habeat objectum sibi conveniens, illud scilicet cujus bonitas excedit bonitatem illius reverentis et a quo ipse reverens habet bonitatem suam. Haec reverentia summa in actu interiori respicit solum Deum pro objecto convenienti ut summum bonum vel summum Dominum. Huic actui interiori correspondent

aliqui actus exteriores, qui sunt signa hujus actus interioris, puta in quaquumque lege aliqua sacrificia, vel aliqui ritus vel genuflexiones protestantes istam reverentiam summo Domino exhibendam et summam esse dominationem in eo, cui talia exhibentur et subjectionem esse ad illum in exhibente. Ex istis actibus interioribus frequenter elicitis et similiter ex actibus exterioribus potest generari quidam habitus inclinans ad faciliter et prompte eliciendum tales actus; et sicut tales actus erant boni, quando erant bene circumstantiati, ita habitus generatus ex talibus actibus frequenter elicitis est bonus. »

Si autem *quaeratur* cujusnam virtutis cardinalis sit filia religio? respondetur (ibi n. 3.) eam contineri *sub justitia* qua redditur unicuique suum, praecipue vero superiori, et magis praecipue Deo, supremo omnium superiori.

Actus religionis etiam sub generali nomine *cultus* comprehenduntur; qui primo dividitur in *internum* et *externum,* in *individualem* et *socialem.* Internus dicitur, qui est a sola anima, quin aliquo signo exteriori manifestetur: dicitur externus, qui et ab anima et a corpore simul emittitur. Cultus individualis appellatur, si a solo individuo Deo tribuatur: dicitur socialis vel publicus, qui a tota societate Deo defertur.

Secundo cultus dividitur in *latreuticum,* qui numini supremo debetur, quo suum dominium absolutum in nos recognoscimus; in cultum *duliae,* quo honores minores tribuuntur sanctis et amicis Dei; et in cultum *hyperduliae,* qui medius quodammodo est inter praememoratos et in Ecclesia catholica tribuitur B. V. Mariae Christi benedictissimae Matri. Igitur cum de Dei cultu loquitur, de latreutico loquimur.

Prop. Homo tenetur honorare Deum tum cultu interno, tum cultu externo. Est Doctoris ibi:

Prob. I. pars. Cultus enascitur, ut visum est supra, et ex nobilitate personae vel naturae reveribilis et ex obligatione qua quis tenetur erga illam. Atqui Deus est nobilissimum et excellentissimum ens et ab eo homo habet totam bonitatem suam, quia a Deo creatus et insuper ad ipsum tamquam ad finem suum ordinatus. Ergo homo Deum colere tenetur. Sed homo praecipue ex mente et ratione constituitur. Ergo his praecipue Deum colere tenetur: et sic patet prima pars de cultu interiori, qui est a ratione (Vide et Angel. 2.ª 2.ªe q. 81. a. I. etc.).

Prob. II. pars. Homo non est formaliter sola anima, sed totum compositum; et actus ejus morales dicuntur non solum quae a sola anima sunt, sed etiam quae sunt a corpore simul et ab anima, dummodo a voluntate imperentur. Atqui cultus est actus moralis. Ergo a toto homine exhiberi debet. *Item* non sola anima, sed etiam corpus et totus homo a Deo originem ducit et relate ad totum hominem Deus est dominator summus et summum bonum. Cum ergo hae sint rationes pro cultu interno, eaedem valent etiam pro cultu externo.

Praeterea naturalis est relatio inter actiones animae et corporis, quia unius, ejusdemque compositi; ita ut in sensus redundent affectiones animae, hisque extrinsece manifestentur: imo quo vehementiores sunt affectiones internae, eo vividius naturaliter externe manifestae fiunt. Atqui cultus Dei internus, si verax est, vehementissimas excitat in anima affectiones ratione suae nobilitatis et bonitatis. Ergo hae in corpus redundent necesse est. Contra agere, est vim naturae ipsi inferre.

Item bonum, rectum et naturale est, quod adjuvat cultum internum. Atqui cultus externus adjuvat internum, quia homo maxime erigitur mente per exteriora signa. Ergo etc. *Tandem* idem ostenditur per persuasionem omnium gentium tum cultarum, tum incultarum, in quibus omnibus semper viguit cultus uterque (Vide et Angel. ibi q. 83. a. 12.).

Nota. Officia erga Deum tantae nobilitatis et necessitatis sunt, ut tamquam fundamentum omnium officiorum quibus homo in genere adstringitur, considerari debeant. Revera: si primi entis jura spernenda sunt, ideoque erga eum officia postponenda sunt reliquis, quisnam non putabit et haec parvipendenda esse? Tanto magis quia ab ipso inferiora jura vim accipiunt, qui est finis ultimus omnium.

Objectiones.

Objectio I. Deus non eget honore hominis. Ergo homo non tenetur eum honorare tum cultu externo, tum cultu interno.

Resp. Neg. consequens et consequentia. Ratio enim qua homo tenetur Deo cultum praebere, non est aliqua indigentia ex parte Dei, sed ordo ipse naturae et exigentia veritatis. Naturalis enim est amor veritatis et assensus in eam. Nunc vero cum videamus Deum esse summum bonum, quod simul est finis noster ultimus et omnia nostra ab eo esse, impossibile est rationali creaturae non assentiri mente et re huic veritati et sic vero cultu se gerere erga suum auctorem.

Objectio II. Deus intuetur cor, quod est praecipuum in homine. Ergo exterior cultus est superfluus.

Resp. Dist. antec. Praecipue, conc.; solum, neg. Cor insinuat totam partem hominis interiorem, a qua praecipue est moralitas; non sic tamen quod haec quodammodo juxta exposita non redundet in exteriora, quae moralia fiunt ob dependentiam a parte superiori. Ita de cultu externo dicas.

Objectio III. Deus est purus spiritus; ideoque a solo spiritu vult honorari.

Resp. Neg. cons. Deus enim condidit utramque naturam, corporalem scilicet et spiritualem, ut a creaturis cujusque naturae modo cuilibet proportionato laudaretur et veneraretur. Cum autem homo duplici principio constet, idest, spirituali et corporali, utroque ergo eum colere tenetur. Tanto magis quia cultus exterior non solum inutilis non apparet; imo vero sublimis, si ratione dirigatur; ut videre est in Ecclesia catholica.

Objectio IV. Cultus pertinet ad religionem et religio ad justitiam, quae importat aequalitatem. Atqui impossibile est Deo reddi a creatura ad aequalitatem. Ergo nullimode creatura tenetur colere Deum.

Resp. Dist. min. Ad aequalitatem absolutam, conc.; ad aequalitatem relativam, neg. Idest, homo tenetur Deum colere quantum suae vires sinunt; quod solum exigitur a Deo. Conclusio autem illata sic, ***homo non potest totum vel tantum; ergo ad nihil tenetur;*** vere irrationalis est; ut apparet etiam ex relatione ad officia humana; quando enim homo suo creditori non potest cuncta reddere, dat quantum potest et sic obligationi suae satisfacit; quod non accideret, si nihil redderet. A pari ergo dicendum est de officiis nostris erga Deum.

ARTICULUS III.

De cultu publico.

Nomine cultus publici intelligitur cultus ille qui publice a societate Deo impendi debet, sicut mos est generaliter. Multa cultus hujusmodi complectitur, quae apud nos generaliter patent, quaeque ideo praetermittimus (Vide art. II.). De hoc cultu inquirimus *an rectum et justum sit Deo illum impendere?* Responsio in sequenti propositione continetur.

Prop. DEUS EST COLENDUS ETIAM CULTU PUBLICO. Est Doctoris IV. D. I. q. VII. n. 4:

Prob. Contra liberales et socialistas asserentes (si non sint athei) religionem esse quid individuum solum respiciens. Bonum acceptum et excellentia naturae a qua bonum receptum est, ideoque superioritas praecipue absoluta, ut diximus, est ratio a qua obligatio oritur colendi Deum. Atqui haec perfectissime habentur etiam relate ad societatem; quia revera societas est bonum praegrande et est a Deo, ut alibi, idest, in tractatu de societate ostendetur. Ergo ea etiam naturaliter obligatur ad cultum Deo praebendum.

Item in societate non solum individua, sed totum vulgus, imo et magnates publice tenentur honorare supremum reipublicae moderatorem, quia superior. Atqui Deus est rex regum et dominus dominantium, princeps idest excellentissimus et moderator omnium moderatorum; quibus insuper dat auctoritatem ad regendos populos, et sic motivum formale illius reverentiae et obe-

dientiae, quae eis a populis exhibetur. Ergo etiam Deus, imo is praecipue debet sic publice coli.

Item licet civilis auctoritas directe non teneatur curare de ultimo fine hominis, seu de felicitate spiritus, tamen non potest, nisi injuste et illegitime, ea disponere quae illi fini assequendo sunt contraria; imo si vult sapienter agere, favere debet his, quae illi fini sunt aptiora. Atqui cultus publicus est medium aptissimum ad finem ultimum assequendum. Ergo auctoritas non solum non potest illum prohibere, sed magis praecipere et promovere adjuvando in hoc auctoritatem ecclesiasticam. Minor solum negari potest ab his qui ignorant naturae humanae inclinationem.

Praeterea homines ex lege universali absque publico religionis cultu difficillime reguntur: si enim societas nihil tenetur erga Deum auctorem suum et supremum legislatorem, quomodo membra illius teneri dicenda sunt erga auctoritatem participatam et erga *natura* consimiles? qui simul spernunt suum superiorem, a quo quidquid habent, acceperunt? *Praeterea* ex omissione cultus publici, facile esset concludere nec individua ad cultum privatum teneri, quia pro utraque parte eaedem rationes militant.

Item societas non est constans nisi ex individuis. Atqui individua tenentur cultu externo honorare Deum. Ergo etiam simul sumpta, ideoque ut membra unius, ejusdemque societatis. *Tandem* comprobatur experientia et historia; quia nullus reperitur populus qui aliquando publice non manifestet Deo religionem suam, v. g. per sacrificia, per consecrationem sacerdotum publice populi nomine Deo cultum exhibentium, per genuflexiones et alias coeremonias rigorose custoditas et magni ha-

bitas etc. etc., ita ut nonnisi ab atheis et irreligiosis omnino viris in cultum publicum hodie insurgatur (Vide et Angel. ibi q. 81. a. 2. 5. etc.).

Objectio. Auctoritatis civilis est procurare bonum temporaneum societatis. Nihil ergo ad eam pertinet de cultu Dei.

Resp. Dist. antec. Directe, conc.; indirecte, neg. et neg. cons. Auctoritas publica ita directe curare debet finem societatis, ut intendat etiam quod bonum ipsius non disjungatur a fine hominis ultimo; qui duo fines non contrariantur, sed ordinantur sicut inferior ad superiorem. Suo autem muneri satisfacit, si libertatem quoad hoc concedat auctoritati ecclesiasticae, praebendo simul suum eidem auxilium in his quae sunt necessaria. Item cum societas sit a Deo, directe eidem publice se gratam praebere debet; nec solum populus, sed etiam rectores, tum quia membra societatis, tum etiam quia omnis potestas est a Deo; Deoque igitur exquirit subjici.

ARTICULUS IV.

De indifferentismo in materia religionis.

Plurimas esse religiones in variis nationibus, imo vel in iisdem, scimus; neque latet eas admodum differre non solum in minus substantialibus, v. g. inter Mahumetis et Hebraeorum religionem, verum etiam in rebus omnino substantialibus; v. g. inter religionem christianam docentem dogmata Trinitatis et supernaturalis ordinis et inter idololatricam religionem. Certum est autem religionem fundamentum habere in veritate et veritatem unicam esse, ideoque et veram religionem. Quid igitur

32

fecerunt quidam philosophi, ut sese expedirent ab amplectenda veritate? induxerunt indifferentismum in religionem, asserentes omnem religionem esse bonam et in qualibet hominem posse assequi finem suum: ita rationalistae et deistae.

Nos non miramur de multiplici varietate in materia religionis; homo enim tenebris hujus saeculi detentus, facillime aberrat in difficillimis problematibus, praecipue quando agitur de practicis, quae arcte connectuntur cum religione: namque durum est ei obsequium in legem, omniaque pertentat dispensationis motiva. Deus autem hujus profundae hominis miseriae malo commotus divinam revelationem largitus est, docens homines recta, quae tuto in finem ultimum dirigunt et sic verae religionis formam praebens. Haec religio vera reperitur in Ecclesia catholica et faciliter veritatis cupidis apparere id potest, sicut revera saepius accidit mente et corde rectis veritatem quaerentibus. Verum nostri non est ostendere directe veritatem de religione solum in Ecclesia catholica reperiri: sed eo praesupposito, transitum facimus ad refellendum in genere errorem praememoratorum philosophorum.

Prop. Indifferentismus in materia religionis irrationalis est.

Prob. Veritas immutabilis est et unica, quia Deus unicus et immutabilis, a quo est veritas: varietas ergo potest esse in majori vel minori evolutione ejusdem, non autem in contradictionibus: videas id in mathematicis et metaphysicis. Atqui religio in veritate fundari debet. Ergo religio est unica et immutabilis, non patiens ideo mutationem. Quare quemadmodum errat qui tuetur quam-

libet propositionem esse veram et tuto teneri posse, ita a pari qui tuetur indifferentismum in materia religionis.

Praeterea dubitans de veritate aliqua, non casu eam amplectitur, sed niti debet, ut ad illius cognitionem tuto perveniat, praecipue si sit alicujus momenti. Atqui veritas circa religionem est praecipua, quia versatur circa ultimum finem et illius assequutionem. Ergo in hoc homo diligens sit oportet. Huic autem contrariatur indifferentismus.

Item tueri indifferentismum in negotio religionis, idem est ac dicere non esse necessarium hominem tendere in suum *verum* finem, sed in hoc dirigi *casu*. Atqui asserere primum, idest, *non esse necessarium* etc. *in finem verum tendere,* est negare verum ordinem ab altissima Dei sapientia dispositum; asserere autem alterum est consecrare imprudentiam in omnibus, quia etiam in negotio praecipuo. Ergo etc. Relinquimus alias rationes quae facile educi possunt ex dictis.

Tantummodo animadvertimus pro religione catholica elevante hominem ad supernaturalem ordinem, non mutari veritatem, nec destrui relationem hominis ad Deum, sed evolvi primam etiam ad ea quae captum rationis superant et secundam perfici: nihil ideo contra exposita adduci potest ex hoc respectu: imo homo videns benignitatem Dei in nos, cum gratiarum actione amplecti debet revelatam religionem, ut sese per eam efferat ad supernaturalem beatitudinem.

Objectiones.

Objectio. Homo per educationem a prima aetate imbibitur quibusdam praejudiciis, quae pro eo inde sunt

altera natura, quaeque prohibent quominus possit videre, quod verum est. Ergo in casu sufficit ut vivat in ea religione qua natus est: tanto magis quod agere contra, exponit periculo peccandi saltem ex conscientia erronea, quia credit se male facturum relinquendo, quae usu didicit.

Resp. Dist. antec. Quae praejudicia tamen sunt vincibilia, ideoque superanda, conc.; secus, neg. Dist. item additum consequentis; ideoque ante conscientia reddi tuta debet, conc.; quod quilibet permanere debet in errore quo natus est, neg. Veritates morales (idem dicas de motivis credibilitatis quoad christianam religionem) constituentes fundamenta religionis, non nimis distant a ratione; quare faciliter detegi possunt et permittunt obstacula superari: unde nonnisi negligenter se gerens quoad aeternam salutem suam in periculo manere potest. Nunc autem quilibet tenetur vincere difficultates non extra vires possibiles naturae et individui. Ergo et amplecti veram religionem, abjiciens simul suas praejudicatas opiniones pro amore veritatis. Quoad perplexitates dicimus in casu quod non nimis perdurabunt et interim consilium capiendum est a viris prudentibus, donec veritas appareat. Caeterum aliud est dicere aliquem bona fide posse vivere in religione etiam falsa, aliud liberum esse cuique indifferenter vivere in qualibet religione etiam cognita ut falsa, et negligenter se gerere in inquisitione veritatis quoad religiosa negotia.

Instatur. Saltem libertas erit pro religione hebraica, christiana et mahumetana, quia in his unicus et verus Deus adoratur.

Resp. Neg. quia ad veram religionem non solum requiritur objectum cultus, sed etiam complexus quidam

doctrinae secundum rationem et secundum id quod Deo placuit revelare: neque enim irrationalis doctrina Deo placere potest, sive animus parvipendens Illius coelestia monita.

Instatur adhuc. Impossibile est videre et amplecti supernaturalia et sic religionem catholicam: praecipue igitur catholici super hoc negotio silere debent, cum impossibilia vel nimis difficilia proponant.

Resp. Dist. antec. Sine auxilio gratiae, quod conceditur a Deo omnibus, conc.; etiam cum eo, neg. Etsi veritates catholicae superent captum intellectus nostri, nihilominus omnia praeseferunt vera motiva credibilitatis, ita ut sane rationale obsequium praebeant, quiquumque eas amplectantur. Quae insuper motiva non nimis difficilia sunt, sed vel vulgari homini manifesta fieri possunt, dummodo quis sine passione ea consideret, ut videre est in historia tum recenti, tum veteri, praecipue ratione miraculorum et prophetiae, quae sunt, ut ita loquar, caracteres christianae religionis. Adde auxilium gratiae, quod nemini denegatur et videbis omnia difficilia vinci facillime.

ARTICULUS V.

De obligatione amandi Deum, eique parendi.

Quidam expediunt hominem ab amando Deo, quia id impossibile aestimant. Verum e contra res est. « Dico, scribit Doctor III. D. XXVII. n. 2., quod diligere Deum super omnia est actus conformis rationi naturali rectae, quae dictat Optimum esse summe diligendum: igitur est rectus, imo ejus rectitudo est per se nota, sicut rectitudo primi principii in operabilibus: aliquid enim est summe dili-

gendum et nonnisi summum bonum; sicut nihil aliud a summo vero est maxime tenendum vel credendum tamquam verum apud intellectum. » Difficultas autem de inadaequatione nostri actus cum exigentia summi et infiniti boni, solvitur sicut ea quae art. II. in quarto loco posita est, idest, rependitur amor inquantum licet (Confer et Seraphicum III. D. XXVII. art. II. q. VI. et Halensem I. p. q. XLI. m. II. et III.).

Praeceptum diligendi Deum est *positivum* et obligat *semper*, sed *non pro semper;* quia sola praecepta negativa utroque modo obligant. Obligat quidem *semper*, quia semper amoris motiva perseverant: non quidem *pro semper*, quia nimis grave, imo moraliter in hac vita impossibile est omnibus vitae momentis emittere actum amoris: quae impossibilitas non relucet in negativis; quia non agere aliquod unquam, portabile est homini.

Specialiter tamen determinare quandonam sit emittendus actus amoris erga Deum, non facile constat. Doctor ibi D. IX. n. 4. 5. docet quod « rationale... est creaturam intellectualem obligari ad aliquando recognoscendum et reverendum summum Dominum suum: » nam hoc « praeceptum affirmativum non potest perpetuo impediri ab executione actus, quasi numquam occurrat opportunitas exequendi actum hujus praecepti. » Volens autem inde magis ac magis hoc determinare, ait standum esse ecclesiastico praecepto.

De obedientia Deo praebenda dicimus: I. hominem teneri ei obedire in praeceptis naturalibus, ut patet, quia ad id natura ipsa impellit.

II. Teneri quoties Deus homini imponere voluerit aliquod credendum vel efficiendum, etiamsi agatur de

rebus naturam excedentibus; contra recentes excessivos amatores libertatis humanae, qui nullo vinculo (eorum quidem opinione) esse ligandam, asserunt, voluntatem nostram. *Ratio primi,* quia Deus est *absolutus dominus* suae creaturae, quae fidelis administra semper et in omnibus maneat oportet: tanto magis quia Deus sapiens est infinite, neque nimis gravia vult nobis onera imponere. *Ratio secundi,* quia res naturam excedentes, eam nobilitant; et Deus dat proventum ut possimus credere et agere quae proponit credenda et agenda, si ad id vires naturales non sufficiant. Pro existentia mysteriorum recole Psychologiam Cap. VIII. art. XVI. Pro possibilitate ordinis supernaturalis recole hic Cap. I. art. VII. et Cosmologiam Cap. V. art. III.

Pro coronide aliquid addimus de *diebus festivis* in quibus obligatio viget quiescendi ab operibus servilibus et rebus divinis vacandi, aeternaeque salutis negotiis. Hujus consuetudinis memoria extat ubique terrarum et viguit a prima humanitatis aetate, ut constat ex historiis populorum et praecipue S. Scripturae. Ratio hujus desumitur *tum ex parte Dei, tum ex parte nostri.* Ex parte quidem Dei, quia eum non possumus venerari, sicut ratio expostulat, si continuo operibus laboriosis vacandum foret: nam nostri est non posse bene exequi opus Deo dignum dum multis praecipue gravibus premimur et distrahimur. Ex parte quidem nostri, et imprimis ex parte animae, quae labore nimis ad terrena deprimitur, nec facile valet suam aeternam salutem curare, quae est negotium omnium nobilissimum, praestantissimum et prae aliis necessarium: si enim vix quiescens animus spiritualia curat, ut experientia docet, quid eventurum foret in opposita hypothesi?

Ex parte quoque corporis quies festiva necessaria est, quia per continuum laborem corpus atteritur et consumitur; e contra sublevatur et erigitur. Si haec comparentur cum consuetudinibus populorum, non est difficile educere praeceptum de festivis diebus vel traditum esse primitus a Deo primo homini, sicut Scriptura narrat, vel esse ab ipsa natura, vel utroque simul. Quoquumque modo semper infert obligationem.

ARTICULUS VI.

De officiis hominis erga seipsum, et imprimis de amore sui.

Officia hominis erga se quaedam totum compositum respiciunt, quaedam vero solam animam, quaedam autem totum compositum. Officium hominis praecipuum erga se totum, est dilectio ordinata sui ipsius; quae taliter habetur quando nobis bona volumus secundum honestatem et naturae dispositionem ratione directam.

Prop. I. HOMO TENETUR SESÈ DILIGERE. Est Doctoris III. D. XXIX.

Prob. Doctor ibi D. XXVIII. explicans unde oriatur obligatio dilectionis in creaturas, ait, oriri ex dilectione Dei quasi reflexive; quia si illum vere diligimus, volumus etiam eum ab aliis omnibus diligi et consequenter hoc bonum maximum percupimus cunctis. « Charitas enim ex hoc quod est principium tendendi in Deum actu directo, est principium reflectendi super actus illos quibus tenditur in Deum; et in hoc... est principium volendi cuilibet potenti diligere Deum, quod diligat ipsum: inter omnes actus autem ejusdem rationis tendentes in Deum,

charitas est principium immediate reflectendi super actum quem elicit habens charitatem, quo tendit et diligit Deum; igitur post Deum immediatissime vult quis ex charitate se diligere illud, quo tendit in Deum, scilicet se diligere Deum; et hoc volendo diligit se, quia diligit sibi bonum justitiae; igitur immediate post Deum tenetur se diligere ex charitate. » *Praeterea* tanta est vis naturae ad amorem nostri nos impellens, ut non sit possibile ei resistere; potius cavendum est, ne in excessum oppositum labamur, idest, ut non excedamus limites naturales ratione ostensos, et sic in purum egoismum incidamus.

Prop. II. Homo tenetur se diligere prae aliis citra Deum. Prima pars est Doctoris ibi et IV. D. L. q. VI. n. 8. Altera pars ibidem III.

Prob. 1. pars. Primo ex prima allata ratione superioris propositionis: *secundo,* quia nos magis sumus proximi nobis, quam caeteris: *tertio,* quia evitare mala, quae amori contrariantur, magis obligat erga nos, quam erga proximum (Confer et Seraphicum III. D. XXIX. q. III.).

Prob. altera pars, quae patet ex dictis in articulo V. Deus enim est summum bonum et finis ultimus omnium: primus igitur in omnibus, etiam in exigentia nostrae dilectionis.

Object. I. Ex doctrina exposita in prima parte secundae propositionis sequeretur numquam licere homini sese exponere periculo mortis pro aliis. Atqui id est falsum. Ergo falsum quoque est hominem teneri sese diligere plusquam proximos.

Resp. Neg. maj., conc. min. et neg. cons. Licet enim periculo exponere vitam, quoties bonum morale exigit, quod praeferendum est aliis bonis, etiam vitae. Meritum

autem condignum hujus moralis actus recipiet homo in vita futura simul cum aliis bonis operibus.

Object. II. Praeceptum naturalis amoris erga proximum, sic generaliter exprimitur: diliges proximum tuum *sicut teipsum*. Ergo non licet se diligere prae caeteris.

Resp. Dist. antec. Idest eodem genere amoris, conc.; eodem gradu et ordine, neg. Verba praeallata in objectione inferunt solum proximum esse diligendum eodem actu reflexivo, qui a Deo est: non tamen negant actum praememoratum reflexive immediate et sic fortius reverti super nos ante caeteros.

ARTICULUS VII.

De officiis hominis erga suam animam.

Anima est nobilissima hominis pars, a qua est etiam perfectio praecipua nostri per intellectum et voluntatem, quibus Deum, idest, summum omnium bonorum et fontem totius veri, et cognoscimus et diligimus. Quapropter etiam erga eam officia potiora et nobiliora evadunt.

Officia autem *erga animam* perfectionem illius respiciunt. Quae perfectio alia est *naturalis*, et alia est *acquisita*, prout vel est a natura, vel viribus acquiritur. De hac ultima est nobis sermo. Item *nota* nos agere de obligationibus substantialibus, non vero accidentalibus, et praecipue de ordine morali. Scilicet etsi maxime commendemus perfectionem intellectus et voluntatis per acquisitionem perfectam scientiarum, tamen quoniam ad optimum praecipue quoad haec nemo tenetur, exigimus tantummodo ea quae sunt necessaria tum ut per cognitionem et volitionem homo sufficienter se perficiat, tum ut sciat certitudinaliter suum

finem ultimum et media necessaria ad illum et sic more humano vitam instituat et ducat. Non teneri homines ad perfectionem veram quoad primum patet, quia non omnes scientiis vacare possunt; et dato etiam quod ad id valeant, non tamen scientiarum adeptio ingreditur moralitatem. Sit igitur propositio.

Prop. HOMO TENETUR PERFICERE SUUM INTELLECTUM PER COGNITIONEM VERI, UT SUPRA, ET SUAM VOLUNTATEM PER ACQUISITIONEM BONI MEDIANTE VIRTUTE ET LEGIS CUSTODIA. Prima pars est Doctoris in *Metaph. Prol.* et I. q. II. Altera pars hic et illic passim: vide III. ubi supra.

Prob. I. pars. Quod est a natura, rectum est, et si agatur de obligationibus servandis, obligat naturaliter. Atqui natura impellit ad cognitionem, quia naturaliter homo scire desiderat; praecipue vero hujusmodi impulsus est ad notitiam eorum, quae finem ultimum respiciunt; nam « unumquodque naturaliter appetit suam perfectionem tam primam quam secundam; primam tamquam suam propriam formam; secundam tamquam suam propriam operationem, per quam etiam conjungitur suo principio: ergo homo naturaliter appetit scientiam quae est perfectio prima et intelligere quae est perfectio secunda per quam conjungitur suo principio. »

Prob. II. pars. Voluntas a Deo nobis praecipue donata est, ut per eam legi obediamus et finem ultimum bene operando acquiramus: seu voluntas naturaliter ordinatur ad acquisitionem virtutum, quibus finem ultimum promeremur: qui enim non acquirit virtutem per promptam et facilem obedientiam erga legem, a Deo abducitur facillime et sic longe fit ab ultimo suo fine. Tenetur ergo homo perficere voluntatem etc. *Item* si homo tenetur se

in genere perficere, specialiter officium hoc explere tenetur erga nobilissimam facultatum modo exposito.

Deduces: si homo haec officia habet, eodem modo jus habet ad ea omnia, sine quibus ea adimplere non valet. Quare non solum male agit ipse quoties non nititur muneri suo satisfacere, sed etiam hi omnes qui impedimenta interponunt ad hoc, ut arceantur homines a discendis et exequendis muneribus suis, sive id intendant directe, sive indirecte; speciatim autem quando agitur de obligationibus religiosis.

ARTICULUS VIII.

De officiis hominis erga suum corpus.

Officia hominis erga suum corpus respiciunt, imprimis conservationem illius tum in suo esse, tum in sua integritate, in quantum licet et ratio expostulat. Primum enim est maximum bonum in ordine physico, quia statim ac corpus separatur ab anima, et ab operando cessat et corruptioni subjacet. Quoad conservationem partium dicimus, crudele et injustum esse deturpare corpus et privare illud una vel altera parte necessaria, vel saltem utillima ad vitae commodum.

Diximus *in quantum licet et ratio expostulat;* ut innuatur non licere ad id uti mediis illicitis; imo aliquando obligari ad mortem vel mutilationem patiendam quando honor et voluntas Dei, bonum societatis et salus animae id expostulat. Hinc 1.° Licitum est sese interimere quando Deus manifeste id praecipit, quia ipse est auctor vitae et mortis. 2.° Qui publico munere fungitur, vel ob amorem proximi et praecipue societatis, sese in periculum

vitae conjicit non intendens quidem directe sui internecionem, sed solum bonum aliorum et actum virtutis, bene operatur, imo si munere ligatur, tenetur id agere ex justitia. 3.º Qui vacat christianae mortificationi, etsi ob id vitae suae tempus minuere debeat, non opponitur officio praememorato erga corpus suum: ratio quia exercitium virtutis praefertur cuilibet bono temporali et quia corpus est pro anima, non vero e contra. Verum exercitium mortificationis moderatum sit oportet, juxta illud: *in medio stat virtus:* secus vitiosum evadit.

Secundo homo tenetur erga suum corpus subministrando cibos ad vires reficiendas in debita proportione. Hoc officium a praememorato profluit si agatur de cibis in genere. De proportione debita vero, seu moderatione, constat ex formali ratione temperantiae, quae moderatur praecipue concupiscentiam et gulam.

ARTICULUS IX.

De suicidio.

Crimen quo quis sibi vitam corporalem auctoritate propria subripit, *suicidium* appellatur; cujus liceitatem tuiti sunt antiquitus stoici et in recenti aetate omnes increduli atheismo, materialismo, fatalismo, et metempsychosi addicti: contra quos omnes sit propositio.

Prop. Suicidium prohibitum est lege naturae. Est Doctoris iv. D. xv. q. iii. n. 6. et ibi D. l. q. ii. n. 11.

Prob. Vim sibi inferre et contraire naturali inclinationi, est prohibitum a natura quia ordinatum ad perniciem ipsius naturae. Atqui mortem sibi inferre est contraire naturali inclinationi, quia mors de se abhorretur

a quoquumque et malum naturale est, quia destructivum naturae. Ergo suicidium prohibitum est lege naturae. Vel auferre bonum maximum sibi naturale, malum grave est naturaliter. Atqui per suicidium aufertur bonum maximum naturale, nempe vita. Ergo malum grave est et sic prohibitum etc. Minor ex ipsa vitae aestimatione, quam bruta ipsa faciunt, eruitur: si enim illa omnia pertentant ad vitae tutelam, licet non tam bene se habeant, palam quia maximum bonum physicum vita fit ab eis; ideoque malum naturale praegrande esse sibi mortem conscire.

Neque dicatur aliquando vitam reddi miseram et tunc saltem licere suicidium: nam respondemus, esse melius aliquo modo esse, quam non esse, et sic melius est pati aliquas aerumnas, quae aliquando comitantur vitam praesentem, quam destruere *esse* et in hoc appetere destructionem sui, quia haec odio habetur ab omni: *item* irrationale est remedium ponere aerumnis per pejus, quia homo fortiter miseriis occurrere debet, sicut miles in praelio, qui vilis esse non vult.

Veritas propositionis ex eo etiam ostenditur, quia homo non est dominus suae vitae, sed Deus, qui illius auctor est. Atqui auferre quod alienum est, praecipue quod est supremi Domini, est contra rationis naturale lumen. Ergo etiam suicidium. Major patet, tum quia humanitas est a Deo; tum quia Deus creans infundit animam in corpus ut homo habeatur, qui sibi promereri debet finem ultimum per observationem legis; et sic fit servus naturalis et perpetuus Dei. Deus vero in omnia absolutum dominium exercet, praecipue vero in principem hujus visibilis universi creaturam immediate ad ipsum ordinatam.

Ex hoc aliud eruitur argumentum; quod nempe suicida ex se ulteriora erga Deum officia denegat, tum anima, tum corpore praebenda: quod contra naturam est: tanto magis quod atrociora supplicia sibi promeretur ob patratum crimen, dum minora effugere conatur.

Neque dicatur, vitam esse beneficium quod quilibet cum voluerit abdicare a se possit: nam quamvis vita sit praegrande beneficium et singulare, cum potuisset Deus nos in nihilo relinquere, tamen non posuit vitam in libera potestate hominis ita ut hic impune eam destruere possit; quia beneficium hoc est simul depositum Deo restituendum quando ipsi libuerit. Ad rem Lactantius: « sicut in hanc vitam non nostra sponte venimus, ita rursus ex hoc domicilio corporis, quod tenendum nobis assignatum est, ejusdem jussu recedendum est, qui nos in hoc corpus induxit, tandiu habitaturos, donec jubeat emitti » (*Div. Inst.* l. 3., *De falsa sapient.* c. 18.).

Probatur tandem propositio ex parte societatis, quae damnificari non potest absque injuria et injustitia: et quidem damnificatur quoties aliquod ejusdem societatis individuum interimitur, quia societas ex individuis constat: interficere autem se, est vere interimere membrum seu individuum societatis: ideo simul est damnificare societatem.

Nec dicas aliquando dari casum in quo nullum malum, imo bonum obvenit societati per remotionem alicujus: quia huic sic responsio datur; hoc scilicet, non esse ab individuo judicandum, qui facile a passione obcaecatur: generaliter enim, si amentes vel semifatuos excipias, suicidae sunt viri pessimi passionibus obnubilati et nonnisi materialibus studentes. De oppressis ab aerumnis dicimus

eos per exempla patientiae et fortitudinis, quae cujusque hominis ornamenta esse oportet, utpote quia continuis tribulationibus homo hic exponitur, posse bono societatis prospicere; quae insuper quemadmodum emolumentum a sanis membris recipit, ita recipere tenetur incommoda ab involuntarie eam gravantibus. Caeterum status aerumnis plenus vel est duraturus, vel non. Si non; qua ratione suicidium permitti potest, cum ordinario calamitates cunctis accidant, saltem aliquoties in vita? Si sic: quoniam hic casus rarissime accidit, et natura non considerat quod est per accidens, ideo praeceptum universale pro cunctis sine exceptione manet.

Cum ita se res habeat, non mirum si apud populos poenae statutae sint ad infamiam suicidae (Vide Plinium lib. 86. c. 15. Confer Thom. 2.ª 2.ªᵉ q. 44. a. 5. et Halensem III. p. q. XXXIV. m. I. a. II.).

Objectiones.

Object. I. Inter duo mala minus est eligendum. Sed aliquando minus malum est se interimere quam se conservare in vita, v. g. cum adest periculum peccandi. Ergo saltem aliquando etiam sua auctoritate licitum evadit suicidium.

Resp. Dist. maj. Quando aliter fieri non potest, conc.: quando fieri potest, neg. Dist. min. Si homo non foret liber in resistendo, conc.; si liber est, sicut revera est, neg. et neg. cons. Si enim quis promptus est ad mortem usque, resistat et mortem patiatur a persecutore inferendam, non autem a se. Quod est dicendum etiam de periculo peccandi: in quo casu totam fortitudinem suam

ostendat in resistendo per voluntatem, non autem in danda sibi morte; quia qui generose resistit, etsi extrinsece patretur opus, formaliter tamen non peccat, imo promeretur apud Deum.

Instatur. Si vera foret haec doctrina, numquam liceret vel etiam permittere sui necem.

Resp. Neg. Quia in casu voluntas directe fertur in bonum, quod non est illicitum habere, imo congruum: quod si inde ob malitiam alicujus malum obvenit, culpa tota est inferentis malum, non vero sese ob grave motivum mortis periculo exponentis. Sic miles tenetur tueri patriam contra injustum aggressorem, quia bonum societatis id expostulat et hoc etiamsi vitam periculo mortis exponat, quia vacat laudabili muneri, quod directe intendit.

Objectio II. Vita est ad felicitatem. Atqui aliquando felicitas possideri nequit. Ergo in casu vita auferri potest.

Resp. Dist. maj. Praecipue alterius vitae, conc.; solum hujus vitae, neg. Dist. min. In hac vita conc.; in altera, *neg.* Homo finem suum perfecte non assequitur in hac vita, sed in vita futura, in qua solum per se requirit felicitate perfecta frui: in hac vita ergo id per se non exigit: quare non mirum, si quandoque ne felicitate quidem imperfecta fruatur homo in hac vita: in quo casu ideo ei patiendum est spe futurae vitae solum confiso.

Objectio III. Saltem signum est fortitudinis sese interficere.

Resp. Dist. Signum est dementiae et imbecillitatis, conc., fortitudinis verae, neg. Vera fortitudo est sita in

tolerandis patienter adversis, non autem in desperatione et depressione animi. Vere commiseratione digni sunt, qui ista proferunt; quia dum superbe christianam resignationem et patientiam irrident, sese conjiciunt in profundum degradationis et feritatis.

ARTICULUS X.

De injusto aggressore.

Vita nostra praeferenda est vitae proximi, quia amor incipit a semetipso, ut ostensum est art. VI. *prop. II.* Quare diligentissime est custodienda ab injusto aggressore. Id facile patet.

Verum aliquando vita nostra servari non potest sine aggressoris interfectione: in quo casu inquiritur an licitum sit conservare se cum aggressoris internecione? Respondemus *id licere,* tamen cum *moderamine* inculpatae tutelae.

Nota tamen imprimis dici aggressorem *injustum,* quia si sit justus, v. g. cum carnifex ex praecepto principis sententiam capitalem exequitur, non licet. Secundo dictum est *cum moderamine* etc., idest quando aliter fieri non potest: quia si potest, recurrendum est ad aliud non in se injustum remedium: ratio quia vita hominis in ordine physico est maximum bonum; quod ideo solum in proportionata necessitate interimendum est.

Prop. AD SUI VITAE CONSERVATIONEM ALIQUANDO LICITUM EST INTERFICERE INJUSTUM AGGRESSOREM. Est Doctoris IV. D. XV. q. III. n. 7.

Prob. Primo, quia charitas incipit a se, ut dictum est. *Secundo,* quia licitum est tueri jura sua, dummodo

non sit improportio inter jus proprium et damnum proximi. Atqui in casu nulla adest improportio et agitur de tuendo praecipuo jure. Ergo etc. (Vide et Angel. ibidem a. 7. et Halensem ibidem).

ARTICULUS XI.

De obligationibus erga alios, imprimis autem de amore proximi.

Doctor III. D. XXVIII. n. 2. agens de dilectione proximi, haec habet de illius origine: « Charitas... dicitur habitus quo Deus habetur carus. Posset autem haberi carus aliquo amore privato, quo amans nollet habere condiligentem, sicut in zelotypis habentibus mulieres caras; sed ille habitus non esset ordinatus, nec perfectus, quia Deus qui est bonum commune, non vult esse bonum privatum alicujus; nec secundum rectam rationem debet aliquis sibi appropriare istud bonum commune; et ideo amor ille inclinans ad hoc bonum, ut ad bonum proprium non condiligendum, nec habendum ab alio, esset inordinatus. Esset etiam imperfectus, quia perfecte diligens vult dilectum diligi: » ex quo concludit unum esse habitum quo Deus et proximus diligitur, qui habitus pro primo objecto solum habet Deum; alia vero a Deo, idest se et proximum habet pro objecto reflexive: unus autem est habitus directi et reflexi amoris.

Prop. I. PROXIMUS EST DILIGENDUS EX PRAECEPTO NATURALI (ibidem).

Prob. Primo ex verbis allatis, quia quilibet tenetur diligere et Deum et ea omnia quae a Deo diliguntur. Atqui amor Dei extenditur et ad proximum nostrum, quia ab ipso conditus est et ordinatus directe ad laudem et

gloriam suam etc. Ergo etc. *Praeterea* amor est vinculum societatis, sine quo impossibile est societatem manere: sed homo naturaliter tendit ad societatem, ut alibi ostendetur: ergo naturaliter etiam tendit ad amorem proximi. *Item* homines sunt creaturae in quibus specialiter resplendet bonitas et sapientia divina. Atqui bonum in genere est diligendum. Ergo multo magis proximus, in quo specialius etc. *Tandem* homines sunt ab uno parente, ad eumdem finem ordinati et communi natura ditati. Atqui omne simile diligit sibi simile. Ergo homo tenetur natura diligere proximum.

Prop. II. HOMO TENETUR DILIGERE ETIAM INIMICUM SUUM. Est Doctoris III. D. XXX.

Ad quod *praenota* (ibi n. 2.) cum eodem non dici diligere *inimicitiam,* sed *inimicum,* quia inimicitia de se est malum destruens objectum dilectionis et voluntatis: quoniam tamen relate ad hominem est accidens, et accidens non alterat substantiam, si tenemur diligere hominem in se, tenemur et eum diligere, dum hoc accidens ei accidit.

Prob. Homo per inimicitiam adjectam non cessat esse homo, ab eodem progenitore et Creatore originem ducens, membrum unius et ejusdem societatis et Dei opus: atqui haec motiva fundant rationem formalem amoris in proximum in genere: ergo et amoris in inimicum. *Item* si liceret odi inimicum, quoniam facilis occasio hujus in societate imminet, societas ipsa periclitaretur, quia orbaretur vinculo praecipuo, quo manet (Vide et Seraphicum III. D. XXX. q. IV.. V. et VI.).

Pro hujus rei pleniori notitia est sciendum: I.º In substantia satisfacere huic praecepto, qui non odit vel malum

inimico non desiderat, simulque eum non privat ea generali charitate, qua homo caeteros ejusdem speciei condiligere tenetur. II.° Nos non posse nolle bona spiritualia inimico, quia sic nollemus directe Deum ab aliis condiligi et honorari, neque ad hoc alios disponi. III.° Nos non posse velle mortem inimici vel alia damna; quia sic voluntas nostra ferretur directe in malum, quod contrariatur dilectioni: solum liceret pro primo casu quando sciretur certitudinaliter ipsum perseveraturum in malitia, vel damnatum iri et inducturum simul in eamdem sortem tristissimam alios; quia sic eligeretur minus malum; pro secunda, solum liceret desiderare mala ad correctionem et emendationem vitae, vel ad Dei glorificationem: in caeteris casibus generaliter non licet. Vide quam bene evolvat hanc materiam Doctor ibi n. 4. 5. 7. 11. 12.

Objectio. Non odi inimicum est supra vires naturae: sed quod tale est, non potest dici naturale et sic obligare. Ergo etc.

Resp. Dist. maj. Est durum et non tam facile naturae corruptae, conc.; est impossibile, neg. Prima pars distinctionis manifesta est: altera pars ostenditur manifeste ab his omnibus, qui volunt hoc praeceptum observare, vim sibi inferentes. Alia sunt, v. g. continentia in venereis, quae vim contra passiones exigunt; nec tamen quis rationabiliter asserere potest ea licere: sic et in casu.

ARTICULUS XII.

De homicidio et duello.

Homicidium est injusta aggressio contra vitam hominis. Dicitur *injusta*, idest, nulla interveniente causa

gravissima, v.g. ad salvandum se ab injusto aggressore etc. *Aggressio* apponitur, quia ab interfectione est inseparabilis. Caetera patent.

Homicidium esse a natura prohibitum, patet ex dictis in superioribus articulis cum de dilectione proximi est actum: interficere enim hominem est ei velle malum omnium pessimum in ordine physico: insuper destruitur opus quod totaliter est in dominio summi principis; quod est naturaliter malum. Quoniam res faciliter patet, ideo non amplius in hoc immoramur, sed ad alterum transitum facimus (Vide, si vis, Halensem III. p. q. XXXIV. m. I. a. I.).

Duellum est certamen initum inter duos vel plures ex condicto et propria auctoritate, designatis loco, tempore et armis. Prima verba patent: quod additur *ex condicto* innuit differentiam duelli a rixa, quae subito inter plures exardet, quin determinetur locus, arma etc. Additur *propria auctoritate,* quia si fiat ex licentia principis et ex causa legitima, id licitum evaderet, sicut bellum: quemadmodum de Oratiis et Curiatiis et de David et Goliath legitur accidisse. Hinc enascitur divisio duelli in *privatum* et *publicum;* de primo asserentes esse illicitum, non vero de altero. Et hodie praecipue contra tam barbarum usum insurgere oportet, qui a plerisque tamquam legitimum honoris praesidium habetur.

Prop. DUELLUM PRIVATA AUCTORITATE SUSCEPTUM EX IPSA LEGE NATURAE PROHIBETUR.

Prob. Nullus perdere vel perdendi periculo exponere potest ea, in quae nullum jus habet. Atqui homo nullum jus habet neque in vitam suam, ut ostensum est art. IX., neque in vitam proximi, ut patuit in principio

hujus. Ergo non potest perdere vel exponere periculo perdendi vitam humanam. Atqui hoc periculum reperitur *de se* in duello. Ergo hoc lege naturae prohibetur. Imo magis prohibitum dici potest duellum, quam attentatio suicidii; quia in hoc casu unus solus perimitur, dum in duello duo periclitantur vita: quod similiter dici potest de damno obveniente societati. *Item* prohibetur a natura quod inimicitiis et passionibus efferatis favet, quia inimicitiae contrariantur unioni, quae est societatis vinculum, et efferati mores dejiciunt hominem in conditionem brutorum. Atqui per duellum favetur inimicitiis et passionibus efferatis. Ergo etc.

Praeterea falsa est ratio ob quam generaliter ad duellum fit recursus. Ergo illicitum evadit etc. Probatur *antecedens:* causa hujusmodi potest esse vel innocentia ostendenda, vel honor reparandus, vel vindicta sumenda. Atqui *primum* est illicitum, quia justitia et innocentia defenditur ratione et probitate vitae et insuper per medium tale quo innocens absolutus abeat, reus autem condemnatus; in duello autem qui est fortior et expertior, vincit, et medium est vere contra rationem et probitatem. Neque dicatur Deum teneri favere innocenti; quia ipse non intervenit delictis et illicitis, imo et absurdis etc. *Secundum* est falsum, quia honor non consistit in acie gladii, sed in ratione et honestate probi viri; aliter semper leo innocens et honoratus, agnus vero semper reus et despectus foret. Neque dicas indecorum saltem esse non acceptare provocatum, ne nota vilitatis afficiamur; quia respondemus numquam licere ea peragere, quae sunt contra naturam et rationem et justitiam. *Tertium* tandem est illicitum, quia est contra exposita de dilectione pro-

ximi supra art. XI.; tum quia ad injuriam reparandam tribunalia et judicia sunt instituta, ut bono civium prospiciatur et simul non praebeatur occasio vindictae privatae, quae in maximam societatis perniciem convertitur: vindictam ergo sumere independenter a legitima auctoritate constituta pro societatis bono, est sibi indebita usurpare. Et id obtinet non solum quando testes afferri possunt, sed etiam in casu contrario; quia damno priori faciliter per duellum novum damnum addi potest, si male dirigatur ab offenso, et insuper est id favens vindictae et melius est non ulcisci injuriam alicujus, quam permittere ut laedatur ordinarius cursus justitiae.

Objectio. Haec omnia non militant contra duellum quod vocant ad primum sanguinem, quia in eo solum leve vulnus intenditur.

Resp. Neg. Ratio quia primo duellum de se immorale est; secundo quia in hujusmodi certaminibus semper periculum grave adest, cum laedi possit pars praecipua corporis, ex quo mors facillime sequatur, vel saltem reddi inepta possit aliqua pars notabilis, v. g. oculus, lingua, auris, etc. etc.

Nota. Ex dictis non difficillime erui queunt rationes ad ostendendam etiam immoralitatem *rixae,* quae maximae cladis in membra societatis est; ex ea enim saepius praeter inimicitias, vulneratio, occisio et damnificatio profluit et desolatio familiarum cum aliis incommodis sine numero.

ARTICULUS XIII.

An liceat publicae auctoritati damnare reum morte?

In expositione doctrinae in superiori articulo contentae homicidium reprobatum est. Astne idem dicendum quoque est relate ad publicam auctoritatem, ita ut ei non insit jus damnandi reum morte? Liberales nostrae aetatis insurgunt contra hoc jus et ita acriter dimicarunt, ut quibusdam in locis abolitionem sententiae capitalis obtinuerint, sicut in Italia, in aliis autem modificationem. Inter eos eminet Beccaria (*Dei delitti e delle pene*).

Prop. Publica auctoritas habet potestatem damnandi reos morte pro gravioribus criminibus. Est Doctoris iv. D. xiv. q. ii. n. 7.

Prob. Publica auctoritas habet potestatem in ea omnia quae sunt necessaria ad bonum publicum, seu totius societatis, quod est praeponendum privato: et quidem directe in ea quae ingrediuntur jus regendi et dirigendi, indirecte autem in ea sine quibus quies publica et defensio civium obtineri moraliter non potest, saltem in tali efficacia: ratio quia qui tenetur ad finem, jus habet etiam ad media ducentia in finem. Atqui est ad bonum publicum pro gravioribus criminibus posse reum damnari morte. Ergo hoc jus competit publicae auctoritati. Minor patet ex hoc, quia qui praecipue gravioribus criminibus assuescunt, nonnisi gravissimis poenis a. malo proximis inferendo se abstinent: hinc experientia constat in his regionibus in quibus poena capitis amplius non viget, facilius atrociora delicta sanguinis patrari. Neque dicatur

hanc esse poenam nimis rigidam, quae feritatem redolet; nam magis ferum est permittere innocentes ab audacioribus perimi, quam perimere qui bonum societatis conturbant et vitam innocentium surripiunt; secus melius se haberent rei, quam cives boni.

Comprobatur id etiam ex modo agendi nobis naturali quando aliquod membrum putridum est et minitatur salutem totius corporis, quod resecatur et projicitur: sic et in casu nostro. Huic non officit recursus ad alias poenas, v. g. ad triremes; quia haec poena non terret pessimos sicut poena sanguinis; insuper saepius spes effulget liberationis et sic non atterit animos efferatos. Caeterum poena infligenda secundum adversarios vel gravissima est, vel non: in primo casu, magis ferum videtur per totam vitam ita pertractare reos, quam damnare morte, quia durationis brevis est haec poena, etsi rigida: in altero casu non esset poena proportionata.

Ex praemissis sic etiam liceat *arguere:* etsi sit prohibitum particularibus sumere vindictam condignam de injuria, non est tamen id prohibitum auctoritati legitimae, cum secus injuria in membra societatis inulta maneret. Atqui in quibusdam casibus sumi non potest condigna vindicta, nisi per mortem rei; v. g. in parricidio, regicidio etc. etc. Ergo in quibusdam casibus licet auctoritati publicae damnare reum morte (Confer Halensem III. p. q. XXXIV. m. I. a. III. et XLVII. m. IV. a. I.).

Dictum est *pro gravioribus criminibus,* quia vita temporalis est maximum bonum; quod ideo nonnisi gravissimis de causis surripi potest. Doctor tuetur ibidem n. 7. has causas desumendas esse a Sacra Scriptura, eo quod ipse tradat hoc jus damnandi reum, datum esse positive

a Deo in principio, quia necessarium pro incolumitate reipublicae.

Objectio. Solus Deus est auctor et dominus vitae. Ergo caeteris non licet eam surripere.

Resp. Negatur consequentia; quia licet vitae solus auctor sit Deus, tamen potestatem participatam habere possunt etiam homines in dignitate suprema reipublicae constituti. Et id praecipue solvitur in sententia Doctoris immediate superius memorata.

ARTICULUS XIV.

De officiis hominis erga bona temporalia proximi.

Bona aliorum quaedam sunt *temporalia* vel fortunae, v. g. praedii, divitiae etc., quaedam autem *moralia,* v. g. fama, virtus etc. De his omnibus hic et in aliis articulis.

Officia erga bona temporalia proximi fundantur in *jure proprietatis,* quod definitur: facultas disponendi de re pro lubito, ita scilicet ut de ea quis agere possit quidquid velit, sive donare, sive destruere etc. etc.

Jus hoc dicitur etiam *dominium,* quod dividitur in *perfectum* et *imperfectum:* primum extenditur tum ad rem, tum ad fructus ejus; alterum autem vel solum ad rem, vel solum ad fructus: quod ultimum si solam rem respiciat, dicitur *directum,* si vero ad solos fructus extendatur, dicitur *indirectum* vel *utile.* Praeterea jus dividitur in *privatum* et *publicum,* secundum quod vel ad privatam personam spectat, vel ad universam rempublicam. Alias divisiones videas in moralistis.

Contra jus proprietatis sunt omnes communistae recentes, quibus jam antiqua aetate praeiverat Plato, et prio-

ribus Ecclesiae temporibus Gnostici, et saeculo duodecimo Albigenses. Thomas Morus saeculo decimo sexto et Thomas Campanella saeculo decimo septimo in systema scientificum communismum reducere curarunt. Nostra aetate communistae et socialistae principia desumpserunt a rationalistis saeculi transacti; et hodie tanta audacia debacchantur, ut turbas commoveant et gravem timorem incutiant imperantibus, divitibus et cunctis rectis corde. Proudhon vocat latrocinium jus possidendi, et Carolus Fourier ad praxim inducendam communismi, imaginatus est suum systema, quod ideo *Fourierismus* appellatur, in quo homines divisit in phalanges industriales, *phalansteria* dictae, omnia habentes in communi. Quotidie autem novas communismus induit vestes, manente tamen firmo principio de habendis omnibus in communi. Hodie socialistae distinguuntur in *collectivistas* et *communistas*; primi dum concordant cum aliis in abolendis quibuslibet privilegiis in societate, concedunt tamen jus proprietatis privatae quoad mobilia, acquisita pro rata laboris: quod absolute denegatur a secundis. Sit igitur propositio.

Prop. Homo legitime acquirit jus in bona temporalia et ex consequenti in aliis enascitur officium non laedendi illud. Est Doctoris iv. D. xv. q. ii. n. 3. 4.

Prob. Usus rerum temporalium ita competere debet hominibus, sicut congruit ad pacificam conversationem et necessariam providentiam et convenientem sui sustentationem. Atqui absque jure proprietatis haec haberi non possunt. Ergo legitime homo jus acquirit sibi in bona temporalia. *Minor* ostenditur, quia negato hoc jure, audaciores generaliter omnia pertentarent contra mites et morigeratos: quilibet autem habet jus providendi tempo-

ribus suis quod aptum est convenienti vitae conservationi: et quoniam vita est quid intrinsecum et naturale, hoc jus sacrum et independens est ab extraneis.

Item per jus possidendi rectius, facilius et tutius finis et bonum societatis obtinetur; nam possidens magis curat rem suam et magis etiam eam fructificare facit et optime disponit; et quoniam jus laedi non potest, sic pax et tranquillitas societatis floret. Similiter argui potest ex parte commercii quod non minimae est utilitati reipublicae. Ad quod etiam animadverte quod etsi fingatur quoslibet vacare negotio secundum dispositionem auctoritatis supremae, cujus negotii fructus inde condividendi essent, tamen ex notitia ignaviae, cui facile multi hominum, praecipue pessimi, indulgerent, quilibet non vacaret bene proprio officio et sic quod est in bonum sociale, languesceret.

Item actiones et effectus earum sunt illius a quo emittuntur. Atqui effectus operationum saepissime sunt aliquod temporale, v. g. statuae effectio, agri inculti cultura etc. etc.; ergo hi effectus sunt illius a quo emittuntur. Ab his autem facere transitum ad jura in praedia, domus etc. res facilis est et admodum naturalis. V. g. qui domum aedificavit, legitime possidet fructus laborum suorum; et quoniam sine solo domus non aedificatur, ex consequenti jus et in illud acquirere potest. Item qui solum coluit, jus habet ad ea omnia quae ex cultura procedunt non solum hic et nunc, sed usque dum ex eadem cultura fructus promanant.

Item inquiritur ab adversariis, cujusnam erunt res temporales in hypothesi de absentia juris possidendi? Vel omnino nullius, vel reipublicae. Atqui primum repu-

gnat, quia secus nullus de eis disponere posset, neque ipsa suprema auctoritas: si secundum, quare et familiae jus possidendi non conceditur? societas enim generalis in familia fundatur. Familia autem suum superiorem habet, nempe patrem; cui ideo legitime concedi posset jus possidendi. Ab individuo ad individuum facilis est transitus. Et id praecipue militat contra collectivistas, qui saltem quoad mobilia jus privatis concedunt. Quare non est discedendum ab universali et perpetua ratione possidendi; quae ideo in ipsa natura radicem habet. Alia multa in solutione objectionum invenies.

De jure proprietatis inquirere etiam licet *unde oriatur?* Ad id dupliciter dari potest responsio; quia vel agitur de *facto* quo quis sibi appropriat, vel de *jure* quo quis rem facit suam. In primo conveniunt omnes id fieri occupatione, si agatur de rebus et terris primitus non constitutis in potestate cujuspiam; et si de aliis, contractu, inventione, praescriptione, accessione etc., de quibus vide moralistas. Relate autem ad secundum non est convenientia philosophorum: quidam, ut Heinecius, Grotius et Puffendorfius tuentur stabilem proprietatem inductam esse ex conventione, cum aliter homines non possent bene simul vivere. Alii, ut Montesquieu, Bentham et Hobbes, id derivant a determinatione legis civilis. Alii autem a jure naturali. Scholastici non sunt tam rigidi quoad hoc: videas Doctorem ibi. Distinguenda itaque sunt cum Subtili (III. D. XXXVII. n. 8.) ea quae sunt de jure naturae *stricte*, ab his quae sunt admodum consona naturae. Jus proprietatis asserit esse secundo modo; et sic de jure naturae *late loquendo*. Haec via media est et nobis videtur vera.

Contra opinionem *primam* et *secundam* animadvertimus quod ante quamlibet conventionem et ante quamlibet legem civilem homo jus habet possidendi ad sui conservationem etc. Quod si in Doctore IV. ibi, sicut in aliis scholasticis, reperimus *lege naturae vel divina* non esse distincta dominia pro statu innocentiae et esse revocatum praeceptum de habendo omnia in communi post lapsum, itemque lege aliqua positiva factam esse primam distinctionem dominiorum; haec omnia intelligenda sunt de *distinctione rigorosa*, quatenus scilicet ante lapsum omnes sumpsissent quantum eis necessarium erat ad sui, suaeque familiae sustentationem, quin vel minime deturbari potuissent ab aliis: post vero peccatum id non erat sufficiens et sic inducta est rigorosa divisio bonorum et jus primum auctum est et magis determinatum et repositum sub tutela supremae auctoritatis. Haec videtur genuina doctrina Doctoris et Scholae.

Objectiones.

Objectio I. Ex natura omnia sunt communia. Ergo divisio bonorum prout nunc est, injusta est dicenda.

Resp. Dist. antec. Ante occupationem, conc.; post occupationem, neg. Ratio patet. De occupatione tamen notamus eam non nimis posse extendi, sed quilibet occupet eam extensionem soli, quae necessaria est ad honestam et commodam sui, suorumque vitae rationem, et etiam ad quemdam luxum, non tamen admodum excessivum; reliqua vero relinquat aliis, ut et ipsi sibi providere possint. Secus quilibet primus regionem aliquam detegens, posset totam sibi appropriare; quod est exces-

sivum et insuper damnosum reliquis, quia generaliter in casu terra multa inculta maneret.

Objectio II. Omnes jus habent ad honestam vitae sustentationem. Ast id est impossibile in divisione bonorum etc. Ergo etc.

Resp. Conc. maj. Dist min. Si homines sibi ad invicem per vinculum charitatis non subveniant, conc.; secus, neg. Etsi divites jus habeant in bona sua, tamen meminerint charitate naturali teneri erga pauperes, subveniendo eis de superfluis statui suo; praecipue vero conducendo operarios qui otium evitantes labore suo omnia necessaria provideant. Ex quo fit ut et divites in bona sua jus retineant et simul pauperes subleventur juxta convenientiam naturae. Quoniam autem multi in hoc decipiuntur ex utraque parte nimis rigorose procedendo, ideo sequentia ponimus.

Certum est quod praeter jus legitimum possidendi in divitibus, est etiam jus ex parte pauperum ad sufficientem suae vitae sustentationem per laborem et industriam comparandam, quia in utrisque eadem reperitur natura. Jam vero ratione hujus ultimae conditionis homo etiam pauper habet capacitatem ad quamdam justam aequalitatem etiam in bonis hujus vitae; quia nimis abnorme videtur quod iidem filii ejusdem patris et ad eumdem finem ordinati, in tanta diversitate statuum maneant, ita ut quidam affluant excessive in bonis etiam his abutentes ad omnium passionum illegitimam satisfactionem, et alii ne necessaria quidem ad vitae honestam rationem habeant. Huic autem providetur non exagerando jura divitum, quae caeteroquin legitima sunt, sed eis revocantes rigorosam obligationem ipsis a Christo impositam et in na-

tura ipsa fundatam (ex dictis patuit) ***quod superest date pauperibus*** sive in puram eleemosynam, sive eos conducendo, ut dictum est. Ex neglectu hujus praecepti et simul religionis generaliter societas periclitatur (1).

Objectio III. Omnes homines sunt aequales natura: ergo etiam in juribus.

Resp. Dist. cons. In juribus praecipuis, conc.; in omnibus et per omnia, subd. Ante juris acquisitionem seu in potestate acquirendi, conc.; postea, neg. Seu omnis homo quantum est de se habet jus acquirendi; quod tamen non est idem cum actu acquisitionis. In primo omnes sunt aequales, non autem in secundo, quod est accidens. Recole dicta superius.

Objectio IV. Inconvenientius est in societate alios divites, alios vero pauperes esse, quam omnes esse aequales: ideo melius est si rursus fiat divisio bonorum, vel eorum administratio tribuatur reipublicae, quae dividat et onera et proventus aequaliter cunctis, ut volunt communistae et collectivistae.

Resp. Neg. Negatur imprimis esse inconveniens reperiri in societate pauperes et divites; quia quisnam scientiis vacaret et munificentiae operibus studeret, si nullus foret dives, qui non teneretur labore sibi victum comparare et si nullus superflua haberet? Et tamen munificentia et scientia optimum bonum sunt pro societate; quae non solum opificibus indiget, sed et doctoribus et guber-

(1) Halensis III. p. q. XXXVI. m. V. a. I. scribit quod salva necessitate secundum statum personae, qui eleemosynam non faciunt pauperibus vera necessitate oppressis, ut raptores et fures censendi sunt: imo si ex eo moriantur pauperes, divites etiam ut homicidae sunt habendi.

natoribus, virisque progressui continuo humanitatis, debitis tamen in limitibus, vacantibus: quod fieri impossibile foret, si omnibus indiscriminatim eadem onera incumberent.

Neque bonus est recursus ad legitimam auctoritatem quae onera distribuat secundum voluntatem vel capacitatem cujusque; nam in prima hypothesi nullus vellet assumere onera graviora, quae numerosiora et potiora sunt, cum quilibet abhorreat a labore. In secunda, quomodo induci possunt ad laborem perpetuum quidam solummodo, dum alii, cum quibus omnia sunt communia, nobilioribus negotiis vacarent? Creduntne communistae hominem ita rectum esse, ut nullimode a recto declinare possit? Vel voluntne adstringere verberibus homines liberos et aequales conditione ad ardua opera, sicut cum brutis indomitis fieri solet? Item quoniam multi sunt pessimi, otio vacarent et non labori; alii e contra otiosis suis laboribus prospicerent: quod sane injustius est, quam permittere ut quilibet pro rata laboris sibi acquirat et non pigris. Quod si dicatur omnes per gyrum iisdem officiis vacare oportere; respondemus, id esse contra bonum societatis, quae indiget expertis in qualibet re, et hoc non obtinetur per mutationem continuam officiorum.

Ex quo etiam secundi falsitas educitur, de nova divisione bonorum. Quisnam enim hoc jus contra divites pauperibus tribuit? divites enim legitime (si quempiam excipias qui injuste et simul impune in suis latrociniis ad bonum exitum potuerit pervenire) sibi divitias compararunt; quia in civili consortio saepius accidit, quod quidam sive ex imbecillitate, sive ex indulgentia ad vitia, bona sua dissipent; contra alii per rectam administra-

tionem et parsimoniam, patrimonium augeant: in quo casu quis sine justitiae laesione sibi usurpare potest fructus alienae industriae? Insuper, considerata praesenti conditione humanitatis ex praefata ratione, societas non potest diu consistere absque diversitate in conditione bonorum: unde dato etiam quod aliquando nova divisio bonorum efficienda foret, brevi rursus efficienda esset, ut retribuatur dissipatoribus nova pars ad novam hujus dissipationem. Somnia igitur sua respuant communistae, et quilibet in societate nitatur benefacere proximis secundum propriam capacitatem; quod est melius, imo unice aptum ad bonum commune.

ARTICULUS XV.

Animadversiones quaedam in systema Marx.

Quoniam hodie Marx tamquam praecipuus socialismi et collectivismi defensor salutatur, optimum ducimus contra eum hic quaedam particulariter animadvertere.

Praeter principium commune cunctis socialistis, contra quod superius, sequentia ille posuit: 1.um Res nullum de se valorem habere, si excipiatur labor inductus ab opifice; vel si quis secus eis valor est, profluit a natura rerum intrinseca communi omnibus: qui valor ab eo appellatur *valor usus.* Quidquid igitur veri pretii reperitur in re, pertinet ad opificem: et hoc pretium appellatur ab eodem *valor cambii,* quia inservit ad res commutandas pro bono societatis.

2.um Fures esse capitalistas vi (energia) et labore opificum utentes, sibique sumentes partem pretii per illos

in rem inducti, cum inde pluris vendant, quam solverint opificibus.

3.um Capitalistas per continuam evolutionem adaugere fundum (capitale) ex alieno labore et vi: per novas physicas inventiones minui numerum operariorum adhibendum in opificiis; ex quo miseria crescit et operarii coguntur vel aerumnas innumeras pati, vel locare opus minori pretio capitalistis, amittentes sic libertatem laboris et individuam.

4.um Id esse indignum ingenitae dignitati humanae; ideoque inducendi sunt capitalistae ad omnia media productionis in commune tradenda sive persuasionibus, sive, si hae non prosunt, vi.

Confutatio. Animadversiones contra *primum.* Falsum omnino est rerum pretium deduci solum ex labore insumpto pro earum effectione; *imprimis* quia gratis asseritur; *secundo* quia nos praeprimis utilitatem rei conspicimus, non autem laborem insumptum pro ea. Sint exempla ad hujus confirmationem. Si vendatur vinum optimum, nonne pluris fit, quam vinum agreste? et id non ex majori et minori labore, sed ex majori et minori utilitate. Si quis cedat ligna varia pari labore et tempore, forsan haec unius et ejusdem valoris fient? Nonne utiliora magis aestimantur et cariora sunt nobis et libenter ultro pro eis solvimus pretium? Potest aliquando accidere quod quaedam eodem tempore vel diverso praeparentur, quae tamen ab omnibus diversimode aestimantur; sicque vas quoddam haberi potest conflatum ex auro fuso post brevem laborem, dum ex ligno vel alia materia confici nequit nisi post longius tempus et duriorem virium insumptionem; nec tamen similiter vas et vas aestimatur ex

labore; quemadmodum nec pariter aestimantur calceamenta ex duro corio et ex panno vel charta conficta, quamvis labor fuerit par vel longior ex parte ultimorum. Primum igitur effectivum valoris et quasi substratum est utilitas rei, cujus possessio individualis legitima superius ostensa est. *Tertio* inquirimus cujusnam valoris erunt opera nobiliorum artium quae ingenio exercentur et praecipue scientiarum? idem pondus? eadem mensura? eadem remuneratio in cunctis? Non solus igitur labor, sed et utilitas et nobilitas rei inspicienda est pro legitima aestimatione. Sic semper, sic ubique, sic constanter inter homines viguit: quae omnia innuunt derivationem a natura.

Contra *secundum*. Praesupponimus capitalistas legitime frui dominio fundi uno vel altero ex modis quibus dominium acquiritur. Fures igitur ex hac parte non sunt. Videndum an sint tales eo sub respectu, quo a socialistis accusantur. Quid in eo requiritur, ut fures non evadant? Ut praebeant operariis emolumentum secundum proportionem laboris, minime vero totum rei pretium. Ratio *primi* patet. Determinatur autem pretium ex consuetudine vel judicio peritorum, ex laboris natura, ex mutatis circumstantiis, vel ex aliis hujusmodi. Regula est ut justo medio progrediamur. Ratio *secundi* videtur ex multis: *imprimis* res ipsa ex natura sua et utilitate est pretio aestimabilis et quidem pro domino fundi: *secundo*, capitale debet fructum aliquem ferre domino; secus illius possessio potius esset impedimento dominis, quam utilitati: *tertio*, domini ipsi in institutione fabricae vel alterius generis industriae et productionis multam pecuniam insumunt et non brevi tempore privantur omnibus vel

fere omnibus emolumentis fundi; quod non accidit opificibus: *quarto,* ipsi domini exponuntur periculo sortis, ut revera saepe accidit: *quinto,* debent continuo reparare damna et consumptus opificii et rem reddere meliorem ut fructus abundantiores percipiantur; quod in bonum sociale refunditur, tum quia societas bona majora pretio minori habet; tum etiam quia salarium opificum generaliter ex eo augetur: *sexto,* domini incumbere debent studio ut bene negotium procedat, ut relationes externae adaugeantur et sic magis floreat commercium, quod vita societatis est; die ac nocte igitur domini cogitant, ideoque modo suo operantur, saltem si bene sibi volunt providere. Igitur non omne bonum noviter inductum opificibus est tribuendum, sed in parte legitima relinquendum est capitalistis. Quid autem in particulari quilibet opifex tribuit dominis? Parum, quod pro nihilo reputatur; etsi multa pauca faciant unum satis: ast illud parum optime legitimam esse remunerationem dominorum ex allatis patet. Abusus autem ex parte capitalistarum quorumdam non debet inducere communismum, sed sola media pro legitima defensione.

Contra *tertium.* Animadverte *primo* quod non sola utilitas opificum, sed etiam, imo potius totius societatis prae mente habenda est in recte judicio ferendo in materia de qua loquimur. Nunc autem certum est totam societatem frui bonis minori pretio et majori quantitate et generaliter etiam bonitate, quando abundantius res necessariae et utiles habentur ex opificiis. Abundantia autem in collectivismo non obtinet, quia opifices generaliter negligenter agunt et operantur, etsi omnia haberent communia; sicut patuit ex facto, quando ab uno,

vel ab altero collectivismus in praxim deduci voluit; et caeterum a natura hominis corrupta aliter esse non potest.

Secundo, generaliter in evolutione productionis et mediorum crescit et numerus opificum; v. g. esto quod nunc ad opus particulare perficiendum minores numero requirantur operarii; ast media productionis sunt numero adaucta; ideoque sub hoc respectu adaugetur numerus opificum et officialium et sic semper quaedam servatur proportio. Potius id animadvertendum est quod populus fere ubique nimis multiplicatur; idcirco quibus cura est societatis, media necessaria adinvenire debent, ut quilibet honeste et simul juste sibi utilia labore et alicujus officii perfunctione bona procuret.

Tertio, libertas hominis debitos limites habet: non est igitur exigenda in ea mensura, quam sibi vellent socialistae, qui vel ipsi Deo obedientiam detrectant, quem vel negant vel respuunt. Caeterum libertas civium minus salvatur in socialismo, quam e contra: socialistae enim expoliant homines privata libertate, ut absolutismus tribuatur societati, vel melius quibusdam astutis, qui caeteris dominari sciunt: libertas enim non in abstracto sistit, sed afficere debet cives in facto.

Tandem quid prohibet quominus ipsa eadem auctoritas civilis condat leges optimas pro recta evolutione productionum et legitima subditorum libertate ad evitandos excessus ex utraque parte possibiles?

Contra *quartum*. Negatur omnino, dummodo servetur praeceptum charitatis a Christo traditum: *quod superest date pauperibus, diliges proximum tuum sicut teipsum*, et dummodo praebeantur media proletariis pro honesta vitae sustentatione et pretium proportionatum labori, ut di-

ctum est hic et superiori articulo. Exigere autem quod omnes abusus in humanis arceantur, est exigere impossibile, praecipue autem in castris socialistarum. Ad majora vero damna aliquando removenda vel necessarius est recursus ad auctoritatem superiorem, vel patientia adhibeatur, donec providentia aliter provideat; quod facile accidit quando religio cuncta moderatur.

ARTICULUS XVI.

De testamento et haereditate.

Testamentum est voluntatis propriae justa sententia de eo quod quis post mortem suam fieri vult de suis bonis. Dicitur *voluntatis propriae*, non vero alterius, quia agitur de dispositione *suorum* etc. Additur *justa sententia*, quia numquam homini licet injuste agere et disponere. Caetera innuunt circa quod testamentum versatur et pro quando de bonis propriis disponitur.

Qui condit testamentum, dicitur *testator;* qui vero designatur successor in bona etc. dicitur *haeres;* totum autem quod cadit sub hanc donationem, appellatur *haereditas*, cujus notio patet. De testamento inquiritur, an licite et valide fiat?

Ad quod *praenota* tria requiri ad validitatem illius, quae sunt *libertas*, *justitia* et *acceptatio*. Prima requiritur, quia est principium formale actus humani et ideo contractus: requiritur secunda, ut patuit in declaratione definitionis: requiritur tandem tertia, quia sine acceptatione quis non incipit esse dominus et sic testamentum effectum non obtinet (Vide loca citanda infra).

Prob. INSTITUTIO TESTAMENTORUM SECUNDUM PRINCIPIA JUSTITIAE EST (Doctor IV. XV. q. II. n. 11.).

Prob. Testamentum est donatio rei facta à domino et quidem in vita, etsi post mortem in executionem demandanda. Atqui quilibet dominus disponere potest de re sua, sicut sibi placet; quià « ex quo per actum voluntatis suae fuit dominus, pro voluntate potest cessare esse dominus; et alius vult recipere; ergo potest incipere esse dominus; » sicque testamentum justum evadit, sicut quaelibet alia dispositio; donare enim in vita et velle validitatem contractus sive in vita, sive post mortem, accidens est, quod non officit substantiae donationis.

Item quilibet tenetur providere filiis suis et proximioribus non solum dum vivit, sed in quantum licet pro toto tempore vitae eorumdem filiorum; quia ad hoc ordinatur familia. Sed ad hoc confert, ut patet, testamentum. Ergo etc. *Item* justum est ut bona faveant dominis et his qui proxime conjuncti sunt cum illis, quique unum cum dominis queunt considerari. Atqui id non fieret bene sine potestate testandi. Ergo etc.

Praeterea si testari pro lubito non permitteretur, quilibet negotiis vacaret pro quanto est absolute necessarium ad suae vitae sustentationem, sciens inde sua bona magno labore comparata, extraneis esse cedenda: contra autem agit, dum scit natis suis esse relinquenda: in primo casu industria languesceret, in altero autem floreret: et sic ad bonum societatis justum est ut quilibet testetur etc. *Tandem* constat propositio ex facto universali et perpetuo, sicut superius argutum est pro jure proprietatis.

Si quis autem inquirat quo jure quis valeat testamento donare sua, videas XIV. articulum, quia materia cohaeret.

ARTICULUS XVII.

De contractibus.

Contractus est duorum vel plurium in idem placitum consensus (ibi n. 12). Quoniam communissima est notio contractus, ideo abstinemus nos a majori elucidatione definitionis.

Ad contractum requiritur formaliter *consensus*, ut dictum est de testamento quoad libertatem; quia jus non transfertur de uno in alium nisi per actum voluntatis tum transferentis, tum acceptantis. Consensus autem ad contractûs validitatem debet esse, 1.° aperte significatus sive voce, sive scripto, sive quolibet alio signo, quia homines ita inter sese communicare solent; 2.° debet esse reciprocus, quia *duorum* etc.; 3.° debet cadere in idem objectum, secus laederetur ratio reciproci quae attenditur tum ex parte contrahentium, tum ex parte objecti; 4.° debet esse liber, et ex legis saltem dispositione, non minis extortus et id ad reprimendam audaciam pessimorum; 5.° debet esse de re non turpi, quia turpitudo est contra rationem et contra dignitatem humanae naturae.

Contractus alii sunt *nominati*, qui scilicet nomen particulare obtinent, v. g. emptio, venditio, locatio, etc., alii sunt *innominati*, qui nomine particulari carent, et sunt *do ut des, do ut facias, facio ut des, facio ut facias*. Item alii dicuntur contractus *bilaterales*, quando obligant ex utraque parte contrahentes, ut in exemplis allatis; alii *unilaterales*, qui idest pariunt obligationem in uno tantum contrahentium, v. g. donatio acceptata.

Contractus non solum *valide* perficiuntur, sed insuper *utiliter* pro societate. Ratio primi, quia quilibet potest disponere de re sua prout vult. Ratio secundi, quia in societate non omnes habent omnia et possunt omnia, et sic unus indiget bonis aliorum ad bene vivendum. Sed bona aliorum surripi nequeunt, invito domino. Ergo per contractus legitime initos bona praefata transferenda sunt de uno in alium.

De contractibus in particulari non est nobis sermo, sed remittimus ad moralistas: solum quaestionem de mutuo breviter tractandam suscipimus.

Mutuum est contractus onerosus quo quis rem suam sic alteri tradit, ut statim fiat accipientis, cum obligatione reddendi postea rem eamdem non numero, sed specie, mensura et bonitate; v. g. dare vinum, pecuniam etc. nunc, ut inde suo tempore restituatur etc. In mutuo ergo dominium rei transfertur de mutuante in mutuatarium, et solum in primo manet jus habendi in aequivalenti; secus non mutuum, sed contractus alter foret, v. g. commodatio, etc.

De mutuo inquiritur *an mutuans in restitutione exigere queat aliquod ultra sortem?* v. g. centum et quinque pro centum datis? Moralistae in quatuor casibus id sinunt: 1.° quando ratione mutui damnum aliquod mutuanti imminet; 2.° quando lucrum aliquod eadem de causa cessat; 3.° quando est periculum in sorte; 4.° quando adest titulus legis civilis. Quod in tribus primis casibus id possit, patet, quia damnum emergens, lucrum cessans et periculum imminens, digna sunt quae aestimentur; ideoque pro his aliquod supra sortem accipi potest (ibi n. 18.). De titulo ***legis civilis*** lis adhuc sub judice est, de quo aliquod

postea. His casibus exceptis, non licet aliquod supra sortem exigere ex mutuo ratione mutui.

Ratio pro hoc ultimo sic affertur a Doctore ibi n. 17.: « In mutui donatione transfertur dominium rei; hoc enim sonat vocabulum *mutuo, do tibi meum;* ergo qui concedit mutuo non manet dominus pecuniae mutuatae; et per consequens si pro illa pecunia recipiat aliquod ultra sortem, pro non suo recipit, sive vendit non suum. Alia ratio est; esto quod pecunia maneret sua, tamen illa non haberet ex natura sua aliquem fructum, sicut habent aliqua alia ex se germinantia, sed tantum provenit aliquis fructus ex industria alterius, scilicet, utentis; industria autem hujus non est ejus qui concedit pecuniam: ergo ille volens recipere fructum de pecunia, vult habere fructum de industria aliena » (Vide et n. 26.).

Contra hoc dupliciter argui potest: primo quia per mutuum commodum affertur mutuatario: secundo, quia melius est habere pecuniam vel rem mutuandam, quam non habere in suo dominio.

Ad 1.um *resp.* nihil ex eo deduci, « nam propter majus commodum ejus (mutuatarii) quod consequitur, nec res mea est in se pretiosior, nec mihi melior » (ibi). Commodum autem gratis tribuitur, quia de gratuito contractu peragitur.

Ad 2.um *resp.* negando, quando sors est tuta; quia vel habere rem, vel habere aequivalens, pro mutuante idem est: atqui in mutuo aequivalens manet mutuanti, idest, jus in aequalem omnino rem. Ergo etc.

Ultimis temporibus usus invaluit ut auctoritas civilis permittat pro mutuo recipere aliquod supra sortem; quae res in principio multorum acuit pennas tam pro, quam

contra; neque quaestio dirimi voluit ab ipsa Sacra Congregatione, quae solum sanxit ob hoc non esse inquietandos fideles, dummodo parati sint stare mandatis Ecclesiae circa ea, quae in posterum de ea re determinabuntur.

Rationes *pro* hae sunt; quia per id favetur commercio et bono ideo sociali: *secundo,* quia etsi pecunia de se non sit fructifera, tamen in commercio talis evadit, non solum ratione activitatis ex parte agentis, sed etiam secundum quid ex parte sui, quia quo major pars pecuniae in commercio ponitur, eo magis eodem fere labore crescit lucrum: *tertio,* quia princeps ratione *alti dominii* in res subditorum, potest ex justa causa transferre dominium de uno in alterum; justa autem causa est commercium amplius etc., quod favetur per titulum legis civilis in fructus mutui. Id satis hac super materia. De ea videas Halensem III. p. q. L. et LIX. m. IV.

ARTICULUS XVIII.

De mendacio, calumnia et scandalo.

Mendacium est loquutio contra id quod cognoscitur esse verum. Triplex est ex III. D. XXXVIII. n. 7., idest, *damnosum,* quod damnum in proximum causat, *officiosum,* quod sine damno proximi commodum et utilitatem affert, et *jocosum,* quod simpliciter ad lusum dirigitur.

Antiquitus priscillianistae mendacium ab immoralitatis labe purgare tentarunt. Saeculo decimo quinto et sexto Macchiavelli mendacium consecravit pro politica. Grotius vero quinque in casibus licitum esse mendacium asseruit; nempe 1.° si dicatur infanti vel amenti; 2.° si

is ad quem dirigitur, non decipiatur, etsi in errorem deducatur tertius; 3.° si deceptus non sit aegre laturus deceptionem, eo quod commodum exinde provenerit; 4.° si agatur de superioribus; 5.° si vita innocentis aut aliquid simile aliter servari non possit. Scholastici e contra et omnes catholici absolute damnant mendacium, etsi permittant expressiones aliquas ambiguas et modos quosdam occultandi veritatem, dummodo veritas directe non laedatur.

Ratio quia « licet prolatio talium vel talium verborum quorumquumque significatorum, possit esse sine peccato; tamen prolatio eorum cum conscientia oppositi et per consequens cum intentione fallendi, non potest esse sine peccato, quia includit actum substratum cum circumstantiis ipsum necessario deformantibus » (ibi n. 6.). *Item* laedere per se veritatem, est de se malum, quia veritas de se semper menti imponitur. Atqui quod de se est malum, numquam licitum evadit. Ergo etc. *Tandem* si mendacium de se malum non foret, aliquando dici posset etiam a Deo. Atqui id repugnat. Ergo etc. (Vide et Seraphicum III. D. XXXVIII. q. II. et V.).

Ex quo etiam abnormitas *perjurii* apparet, in quo Deus vocatur testis falsitatis assertae; in hoc enim casu quasi Deus adstringitur voluntate perjurantis ad asserendam falsitatem; quod quam sit contra rationem nemo non videt (Vide Seraphicum ibi D. XXXIX. art. I. q. II. III.).

Calumnia est falsum crimen innocenti imputatum, ex quo infamia eidem innocenti oritur. Si crimen sit verum, sed occultum, illius publicatio dicitur *detractio*. Utraque est gravis, si infamia oriatur, ut ordinario accidit (IV. D. XV. q. IV. n. 2.). Ratio, quia laedere jura in

bona moralia est malum gravius quam laedere jura in bona fortunae; quia pluris est fama bona, quam divitiae multae. Verum immoralitas magis refulget in calumnia, quia in ipsa praeterea veritas ipsa offenditur.

Calumniator, ad reparationem sui criminis, tenetur se retractare, quia solum eo modo proximus suo juri priori restituitur: et id etiam cum suo damno et infamia, quia melior est conditio innocentis, quam rei. De hac materia vide melius moralistas.

Per *scandalum* damnum spirituale proximi intenditur; quod « non intelligitur de bonis naturalibus animae, quia nullus potest sic alium damnificare, cum illa naturalia bona sint bona incorruptibilia; sed de bonis morum intelligitur, vel acquisitis, quae corrumpuntur, vel acquirendis, quorum acquisitio impeditur, ut scilicet de peccatis et vitiis, quibus virtutes acquisitae corrumpuntur vel tandem vitia generantur, et quae deberent generari ex actibus, impediuntur » (IV. ibi q. III. n. 3.).

Scandalum est maximum malum, quia inducere aliquem ad peccatum, eumque privare Dei amicitia et virtute et inclinare ad vitium, non solum est contra ordinem ex parte propriae voluntatis, sed etiam est velle alios inducere contra eumdem ordinem; qui ideo multipliciter laeditur.

Praeterea si malum grave est bonis et vita temporali privare proximum; multo magis grave est expoliare alios vita et bonis spiritualibus, quae temporalibus longe praetiosiora sunt. *Tandem* per scandalum societas graviter periclitatur, quae exigit ut quisque studeat bono illius; per scandalum autem inducitur immoralitas, quae est fontalis corruptio totius ordinis.

His additur quod difficulter, imo fere impossibile est, remedium scandalo dato ponere ut decet: ex quo quilibet studiosior sit oportet ad illius remotionem. « Ex hoc patet, scribit ibidem Doctor, quantum periculum est alium sollicitare et inducere ad peccatum, quia vix potest digne restituere, cum voluntatem allectam ad peccatum vix possit persuasionibus et aliis multis viis reducere ad virtutem. Ratio hujus satis patet, quia cum virtutum bona sint maxima, secundum Augustinum primo *Retractationum,* plus damnificat quam qui in quibusquumque aliis, et per consequens plus secundum justitiam tenetur ad restituendum proximo tale bonum, quantum sibi possibile est. »

CAPUT VI.

De societate.

Homo non est natus ut solitarie vivat, sed ad convivendum cum aliis ordinatur, quod idem est ac asserere ipsum dirigi ad societatem. De ea hic sermonem sumus acturi. Sciendum autem est hanc multipliciter dividi, idest, imprimis in *temporalem* et *spiritualem* vel *religiosam;* primam autem in *domesticam,* quae familiam constituit, in *civilem,* quae constituit principatus, regna et imperia, et in *internationalem,* quae universas respublicas respicit in reciproca relatione. A societate domestica est ordiendum.

ARTICULUS I.

Societatis domesticae notio traditur et matrimonii natura expenditur.

Societas in genere sic definiri potest: *Conjunctio plurimorum ad bonum commune actiones suas ordinantium.* Idest, societas consistit non in physica et materiali plurium cohabitatione, sed in mutua animorum et virium relatione pacifica, qua unus alterum adjuvat, ut sic omnes felicitatem assequantur, quantum in hac vita socialiter assequi quisque potest.

Haec autem societas si consideretur prout est inter marem et foeminam conjunctos legitime ad procreationem prolis, vocatur *domestica,* et ea est quae *familiam* constituit. Quoniam autem haec conjunctio sui fundamentum habet in matrimonio, de eo etiam hic notio traditur.

Matrimonium (quasi matris munium) potest considerari vel in sui generali ratione, vel prout sanctificatum est a Christo per illius elevationem ad dignitatem sacramenti: sub hoc respectu ad theologos pertinet tractatio: solus ergo primus respectus spectat ad ethicum, prout scilicet est naturalis contractus.

Hoc autem modo dupliciter describitur a Doctore IV. D. XXVI. n. 17. *Prima* descriptio sic traditur: « Matrimonium est vinculum indissolubile inter marem et foeminam, ex mutua translatione potestatis corporum suorum in se invicem facta ad procreandam prolem debite educandam. » *Altera* descriptio sic se habet: « Contractus matrimonii est maris et foeminae mutua translatio potestatis corporum suorum pro usu perpetuo ad procreandam prolem debite educandam. » Prima verba optime distinguunt ma-

trimonium a qualibet alia conjunctione et a quolibet alio contractu; quia in matrimonio non traditur res quaelibet, sed proprium corpus et jus in illud reciproce pro perpetuo ab utraque parte contrahentium. Caetera verba licitam ab illicita unione distinguunt, cum fine praecipuo matrimonii, qui est procreatio et educatio prolis (Confer et Seraphicum in IV. D. XXVII. art. I. q. I. II.).

Quod matrimonium formaliter constituit, est *consensus mutuus, liber et clare expressus;* quia consensus si influit formaliter in quoslibet contractus, etiam in matrimonium influat necesse est: hic autem mutuus esse debet, quia agitur de contractu bilaterali: debet esse liber, quia agitur de pondere gravissimo sibi imponendo: tandem debet esse clare expressus ad evitandam deceptionem quamlibet in re tanti momenti.

De hujus liceitate vix dubium enasci potest; quia si manichaeos et marcionitas, aliosque parvi momenti haereticos excipias, nullus sane alius cognoscitur, qui ausus fuerit insurgere contra hanc societatem viri et mulieris: imo generaliter omnes sunt etiam pro honestate, quae aliquid amplius infert, quam simplex liceitas; idest, convenientiam pertinentem ad moralitatem et inclusam in moralitate. Duo igitur hic pertingimus, et honestatem matrimonii et immoralitatem liberae unionis utriusque sexus.

Prop. I. MATRIMONIUM LICITUM ET HONESTUM EST (ibi n. 9.).

Prob. 1. pars. Quod a natura ordinatur, est licitum, quia ordinatum ab ipso auctore naturae. Atqui ita est de matrimonio. Ergo ipsum licitum evadit. Probatur minor: quia « non magis secundum naturalem inclinationem est,

quod alia animalia conservent suam speciem, quam homo suam: imo tanto magis ipse, quanto ista species est perfectior... Tum quia... secundum rectam inclinationem competeret sibi communicare perfectionem suam, eo modo quo esset sibi possibile: hoc autem est propagando: » idest, ex congressu maritali propagatur genus humanum, quod est maximum bonum: licite ergo hic congressus peragitur. *Tandem* constat ex praxi perpetua et universali populorum, quae certe non evasisset talis, si de illicitis ageretur.

Prob. II. pars. Matrimonii praecipuus finis est procreatio et educatio moralis prolis, ut haec bene discat vivere, serviens Deo fideliter ad consequendam aeternam beatitudinem. Sed hoc est bonum morale. Ergo morale et ideo honestum evadit matrimonium. *Additur* quod generaliter matrimonium semper et ubique sacris ritibus celebratum est; ideoque tamquam res sacra habitum (Vide et Seraphicum ibi D. XXXI. art. I. q. I.).

Prop. II. CONJUNCTIO GENITALIS LIBERA MARIS ET FOEMINAE EST IMMORALIS ET SOCIETATI PERNICIOSA (ibidem n. 5. 6.).

Prob. Si actus generationis a natura permittuntur, permittuntur solum ad procreandam et educandam prolem usque a tenera aetate, ei providendo in physicis et moralibus. Atqui educatio et providentia prolis periclitatur in libera unione etc., quia cum incerta evadat proles ex parte patris, tota cura matri relinqueretur, quae de se sola impar evadit ad munus hoc bene explendum: tanto magis, quia vir inclinatus ad curas omnes expellendas, non solum in dubio, sed etiam in certitudine, renueret adjuvare filium et foeminam, cui potuerant alii commisceri etc.

Praeterea actus coeundi est contrarius naturali et ingenito pudori; ideo sic debet cohonestari, ut fundamentum sui habeat in amore puro et casto, quo modo potest. Atqui id obtinet solum in matrimonio, non autem in libero congressu; ut patet, quia praecipue foemina libera quoad hoc, minimi apud omnes semper habita fuit, et habetur etiam, ut ita dicam, ab impudentibus viris, qui certe nollent habere sociam vitae, quae publicae meretricis munus obivit.

Praeterea familia est fundamentum societatis, tum quia parva societas est, in qua homo instituitur et praeparatur pro societate publica; tum quia per ipsam homines diversarum familiarum cognatione certa et casta conjunguntur, et sic favetur reciprocae relationi inter familias et familias; quod est principium bonae conviventiae in societate publica: generare ergo extra matrimonium, quod familiam destruit, est concurrere ad exitium societatis ipsius.

Tandem probatur etiam res ex eo, quia foeminae liberae cum pluribus coeuntes, facile cessant a generatione; quod est contra finem praecipuum actus conjugalis: itemque ex sola libidine multis viris se communicant, cum unus satis sit ad conceptionem causandam: id autem est immorale et societati ideo perniciosum. Ergo libera unio maris et foeminae etc.

ARTICULUS II.

De indissolubilitate matrimonii.

In ipsa matrimonii definitione de ejus indissolubilitate tactum est: hic directe est de ea agendum, quia

hodie praecipue animi dissoluti effraenatis passionibus divortium reclamant, et in quibusdam regionibus ab impiis, atheisque guberniis jam concessum est. Multos pudet defendere directe in sua totali extensione liberum amorem; medio ideo in periculo consistere student, concedentes partem libidini et laedentes in sua natura, quod est fundamentum societatis. Dicunt igitur divortii amatores illicitum esse virum et foeminam carnaliter conjungi extra matrimonium. Ast quoniam agitur de contractu gravissimo, consensu contrahentium in quibusdam casibus ipsum rescindi posse. Socialistae autem ultro progrediuntur et inducere volunt liberum amorem, in eo sensu quod contrahentes simul cohabitent usque dum volunt, ita ut pro lubito contractum rescindere valeant, quoties volunt: neque desunt hi, qui quemadmodum omnia comnrunia esse asserunt, ita et de mulieribus sit disponendum.

Animadvertimus tamen cum Doctore ibi D. XXVII. n. 7. indissolubilitatem vinculi matrimonialis non esse evidenter *stricte* de lege naturae, sed solum *late*, idest admodum consonam naturae, contra quod nonnisi auctoritate divina agi potest.

Secundo animadverte, parti innocenti in quibusdam casibus bene esse provisum per concessionem divortii quoad *thorum*, idest per facultatem innocenti concessam recedendi a comparte rea, cum prohibitione tamen celebrandi novum matrimonium, vivente adhuc alia comparte. Et quamvis sit grave id innocenti, tamen patientiam habeat oportet, quia lex generalis in materia naturae, vel ejus quod admodum consonum est naturae, exceptionem non patitur quoad particulares casus, qui

accidere possunt. Caeterum meminerit non esse nobis vivendum more pecudum, cum ad finem nobilissimum vocati simus, ut visum est Cap. I. art. I. II. etc., et ratione longe superiores pecudibus simus.

Prop. MATRIMONII VINCULUM LATE JURE NATURAE EST INDISSOLUBILE (ibidem).

Prob. Primo, quia dissolubilitas matrimonii est contra bonum prolis, ideoque contra finem praecipuum matrimonii; divisis enim parentibus, necessario filii vel a patre, vel a matre dividi paterentur. Atqui id est nimis durum eis, tum quia amor naturalis ad utrosque parentes eos inducit; quare separatio praefata contra naturalem filiorum inclinationem efficeretur: tum quia facillime filii inciderent sub extraneum (conjugem scilicet posterioris matrimonii) sibi non bene visum et non benevolentis in eos animi, ut constat generaliter in matrimonio viduorum et viduarum: tum quia facillime incidunt in odium contra alterutrum parentem; nam pars divisa, cum qua filii vivunt, ob injuriam passam, est impossibile quod et odium in se non servet contra alteram et simul non inducat filios in idem; eo vel magis quia ad id impellit ipse amor non servatus reciproce a parentibus: et sic filii potiusquam in familia assuescere vitae sociali in amore et charitate fundatae, assuescerent egoismo et passionibus; generaliter enim divisio conjugum est a passionibus non refraenatis. *Neque dicatur* saltem divortium licere in defectu filiorum; quia natura non respicit exceptionem, sed leges generales condit, omnes omnino et semper obligantes.

Secundo propositio patet, quia foeminae honor cognitae ab alio viro est irreparabilis, nec corrupta potest

faciliter invenire virum cum quo vere honeste contrahat; quare vel cogeretur remanere innupta, quod est ei saepe fere impossibile, vel saltem durissimum, vel tradere se viro pejoris conditionis; quod pariter gravamen ei affert non leve. Atqui id permittere est contra justitiam; quia in matrimonio idem jus conjuges sibi invicem in propria corpora tradiderunt; imo magis dedit foèmina, quia in ea amissio integritatis majus dedecus affert, quam in viro, et ipsa fit minoris aestimationis, ut constat ex generali persuasione: et quamvis corpus viri sit majoris considerationis sub eo respectu, quia est capax ad plures foeminas foecundandas, tamen foemina huic supplet per intensiorem amorem qui majoris est pretii, quam quoddam accidens corporis viri et per incommoda longe graviora quibus prae viro subjicitur in suo munere matris: necesse ideo est ut foemina omnino servetur indemnis per perpetuam vitae rationem in eodem matrimonio. *Neque dicas* saltem divortium esse permittendum, quando foemina ipsa petit: id enim esse non potest nisi vel ob malam viri habitudinem, vel ob habitudinem malam mulieris. Atqui nullimode est permittendum, quod libidini et passioni favet, etsi aliquando gravamen cuidam afferat; praecipue vero quando bonum publicum periclitatur, utpote periclitatur in laesione familiae. Ergo etc.

Tértio sic arguas; amicitia ordinata et perfecta vult esse perpetua, quia temporanea deficiens est: vel sic: amicitia quo fortior, eo diuturnior et perfectior: ergo est dicenda perpetua, quae fortissima et perfectissima est. Atqui in matrimonio initur amicitia fortissima et perfectissima; ad illud enim relinquuntur pater et mater, fratres et sorores, aliique cari, ut homo adhaereat uxori

suae et vicissim et fiant una caro et unus animus in plenitudine affectus et fiduciae. Ergo in matrimonio tanta sit oportet amicitia, ut carnales omnes amicitias vincat, et sic in supremo gradu perfecta; ideoque perpetua esse debet. Huic autem contrariatur divortium. Ergo etc.

Quarto, per divortii permissionem foemina honesta difficile induceretur ad matrimonium; generaliter enim ipsa ex timore divortii, magis retrahitur a contrahendo, quam secus, cum melius aestimet conservare honestatem et integritatem sui corporis, quam sese periculo exponere rejectionis in ea aetate, in qua ab omnibus honestis nullius fieret valoris, sive ob calumniam, sive ob aliud motivum reperibile facillime ab excaecatis passione. Atqui retrahere honestas a matrimonio est contra bonum societatis. Ergo et divortium.

Tandem per divortium favetur immoralitati, quia casu quo quis post matrimonium contractum incipiat diligere extraneum, vel extraneam, spe innixus possibilis matrimonii, motivum ponit divisionis, quod generaliter est aliquod immorale: ab exemplo autem conjugum transitum facere ad solutos ut et ipsi indulgeant passionibus, facile est; et constat experientia, quia ubi in usu est divortium, ibi magis viget immoralitas (Vide et Seraphicum IV. D. XXXIII. art. III. q. I. et II. et Halensem III. q. XXVII. m. IV. a. III. § IV.).

Objectiones.

Objectio I. Matrimonium est contractus. Sed contractus quemadmodum ex voluntate contrahentium peractus est, ita similiter rescindi potest.

Resp. Dist. min. Contractus non cedens in damnum

societatis, transeat; in damnum hujus cedens, neg. Responsio ex dictis satis constat.

Objectio II. Nimis durum foret pro perpetuo contrahere, quia saepius matrimonium redditur onus importabile.

Resp. Dist. Ideoque non leviter est contrahendum, conc.; est concedenda solutio illius vinculi, neg. Si juvenes potiusquam vacare et obedire passioni, antequam suscipiant statum matrimonialem, vacarent consiliis prudentium, et maxima cum prudentia considerarent onus sibi imponendum per perpetuam vitae rationem, quam inire volunt, non facile onus importabile fieret matrimonium sine divortio. Natura autem non potest derogare ad providendum stultis et tristibus. Quod si nihilominus post adhibitam diligentiam aliquis in errorem labatur, patientiam habere ipsum necesse est pro bono publico: tanto magis quia saepius gravibus incommodis licet providere per simplex divortium quoad thorum, et etiam, in quibusdam casibus, quoad habitationem.

Objectio III. In hac doctrina conjuges ponuntur in periculo perpetuo labendi in peccatum, cum sese abstinere a venereis non possint post consuetudinem. Id autem est contra naturam. Ergo etc.

Resp. Dist. maj. Quod tamen periculum studio et virtute est superabile, conc.; insuperabile, neg. Confitemur non facile esse sese conservare a peccato in similibus. Nihilominus experientia constat compartem quae bene vixit et honeste pro suo statu, valet vim sibi inferens, sese refraenare ab illicitis, praecipue si religiose proponere vivat. Contra accidit de carnalibus et pessimis, de quibus evadit verum *abyssus abyssum invocat.* Natura autem, ut dictum est, non derogat ad favendum vitio.

ARTICULUS III.

De unitate in matrimonio servanda.

Unitas servanda in matrimonio hoc sibi vult quod vir unus cum unica tantum contrahat et vicissim; qui status dicitur *monogamia.* Si e contra unicus vir simul, idest, vivente adhuc uxore prima, alteram vel plures ducat, conditio matrimonialis hujusmodi appellatur *polygamia.* Si foemina vero simili modo pluribus viris nupserit, *polyandria* obtinet. Tandem si vir et mulier pluribus sese in matrimonio copulaverint, sed successive et mortua alia comparte, habetur *bigamia.*

De liceitate bigamiae vix dubitari potest. Ratio, quia defuncta una comparte, solvitur vinculum et alia compars libera manet, ita ut, si velit, possit novum inire contractum cum alio. Constat insuper ex facto, quia ubique haec consuetudo viget et viguit. Curandum tamen est, ne proles primi matrimonii per novum notabiliter patiatur damna; quia id exigit naturalis charitas. Dictum est *notabiliter,* quia per ordinaria incommoda astringi nequit compars vivens ad abstinendum pro semper a matrimonio: quod est saepe nimis grave.

Neque dicatur in bigamia inveniri incommoda quae reperiuntur in divortio quoad bonum prolis; tum quia mortua una comparte, licite assumitur altera, ut officium prioris exequatur et sic providetur familiae meliori modo quo potest, licet non ita bene, sicut si viveret prima; tum quia bona prioris conjugis demortui, debentur filiis ex eo nati, et filii futuri solum comparticipes fiunt bonorum conjugis viventis, quasi nati fuerint ex primo matrimonio.

De polygamia dicimus illicitam esse, non tamen contra naturam; etsi non conformiter naturae. De polyandria autem asserimus esse directe contra naturam. Sola ergo monogamia evadit licita. Tota haec materia sequentibus propositionibus expeditur.

Prop. I. POLYANDRIA EST DIRECTE CONTRA NATURAM. Est Doctoris IV. D. XXXIII. q. I. n. 8.

Prob. Matrimonium ordinatur naturaliter ad prolis procreationem et ob id conceditur actus conjugalis inter marem et foeminam: quare natura excludendum est omne id quod extraneum est et inutile. Atqui eadem mulier infra idem tempus non potest gravida fieri a pluribus viris; sed ab uno tantum: reliqui ergo excluduntur a natura. Major certa est. Minor item a naturalistis conceditur et ratio non difficulter apparet. *Item* mulier pluribus sueta conjungi, facillime a generando cessat: natura igitur ex parte mulieris respuit pluralitatem coeuntium. *Tandem* in polyandria pater incertus evadit, sicut in libera conjunctione. Atqui est contra naturam reddere incertum patrem, cum natura ipsa filios impellat ad amorem utriusque veri parentis, et utrique parenti, imo praecipue patri, onus incumbat providentiae erga natos. Ergo etc.

Prop. II. POLYGAMIA, ETSI NON SIT DIRECTE CONTRA NATURAM, TAMEN VALDE AD ID ACCEDIT (ibidem n. 2.).

Prob. « In omni commutatione quantum est ex parte commutantium et commutatorum, stricta justitia requirit aequalitatem commutatorum, quantum possibile est, et hoc ad illum finem propter quem commutatur: ista autem commutatio in contractu matrimoniali fit propter duas causas; una scilicet propter procreationem prolis; alia in remedium vitandae fornicationis. Quantum ad pri-

mum corpus viri est majoris valoris quam corpus mulieris, quia pro eodem tempore idem vir potest plures foecundare, quam eadem mulier possit a pluribus viris concipere. Quantum ergo ad istum finem de stricta justitia videtur bigamia (simultanea) licita, ut vir cum tot corporibus mulierum corpus suum communicet, quot potest foecundare... Quantum ad secundum finem, qui tantum est pro statu naturae lapsae, scilicet pro fornicatione vitanda, aequalis valoris sunt corpus viri et mulieris; ideo de stricta justitia pro statu naturae lapsae considerando contractum istum, ut est ad utrumque finem, requiritur commutatio unius corporis pro unico. »

Addi potest pro primo, quod licet vir magis tribuat ex parte inferiori, idest, corpus capax ad plures simultaneas generationes, mulier tamen ex parte nobiliori dat magis, idest affectum intensiorem et honorem aestimabiliorem propriae integritatis: per primum exigit, ut similiter redametur a viro; quod fieri non potest, si viri affectus in plures dividatur: per secundum tribuit viro quidquid carius et pretiosius foeminae possident; quod bene exaequat donationem viri. His *additur* quod in polygamia generali ex regula non servatur pax ex parte foeminarum praecipue ex zelotypia in eo sexu naturali, ex qua non pauca incommoda obveniunt (Vide et Seraphicum IV. D. XXXIII. art. I. q. II.).

Halensis ibidem docet *monogamiam* esse de dictamine rationis, prout ratio movet ut ratio: accedit ideo ad naturam et solum ex divina dispensatione polygamia permissa fuit, ut docet ibi q. XXXV. m. VII.

Prop. III. MONOGAMIA ERGO TANTUM CONSONA EST NATURAE (ibi).

Prob. Consequitur ex dictis; tum quia per hanc fovetur castus amor necessarius pro honore et felicitate familiae, lites faciles inter foeminas et zelotypiae arcentur, filiis magis providetur et ipsa justitia magis servatur.

ARTICULUS IV.

De obligatione et sanctitate matrimonii.

Duo hic sunt inquirenda de matrimonio; *primum,* an obliget omnes? *secundum,* an tamquam quid sacrum haberi queat? Ratio primi dubii oritur ex eo, quia cum Deus genus humanum voluerit per generationem propagari et bonum est existentiam creaturis rationalibus tribuere, ideo videretur omnes obligare.

Doctor in IV. D. XXVI. n. 18. docet matrimonium esse praeceptum: ast quoniam est positivum, non obligat omnes et semper; ordinatur enim ad propagationem generis humani; quare obligare sic potest solum in casu quo humanitas sufficienter non fuerit propagata super terram, sicut fuit in primis temporibus a constitutione mundi et post universale diluvium. Quare recte Christus consilium castitatis et virginitatis dedit libere volentibus amplecti, recteque Ecclesia onus imposuit ministris suis (libere his acceptantibus vocationi divinae respondendo) servandae perpetuae castitatis, ut soluti a lege mulieris, studiosius divinis mysteriis et evangelicae praedicationi vacarent.

Status solutus a matrimonio dicitur *caelibatus;* qui si fine praefato eligitur, dicitur *ecclesiasticus* et *sacer;* secus simpliciter *caelibes* nominantur, qui a matrimonio contrahendo se abstinent.

Per secundum inquiritur, an matrimonium quasi res

sacra habendum sit, non simpliciter prout dicit actum matrimonialem etc., sed in toto suo complexu, quatenus ordinatur ad prolis generationem simul et educationem: non ideo *stricte sacra,* sed *minus stricte.* Tota doctrina recensita sequentibus propositionibus confirmatur.

Prop. I. CAELIBATUS PRAECIPUE ECCLESIASTICUS NON EST CONTRA JUS NATURAE, IMO EST HONESTUS IN SE ET UTILIS SOCIETATI. Est Doctoris ibi.

Prob. I. pars. Jus naturae violatur quando praeceptum non solum imponitur speciei in genere, sed etiam omnibus et singulis individuis. Atqui praeceptum matrimonii non imponitur omnibus et singulis. Ergo qui in casibus particularibus se abstinent a contrahendo, non laedunt jus naturae. Minor constat ex praenotandis; secundo constat ex eo quod praeceptum praefatum est positivum, quod non obligat pro semper; secus dicendum foret peccare qui post necessariam aetatem ad contrahendum, expectaret adhuc aliquot annos: et quamvis comparatio in omnibus non valeat, tamen sufficiens videtur ad propositum nostrum.

Prob. II. pars. Est honestus caelibatus, quia suscipitur pro vacando virtuti et negotiis potioris nobilitatis; quia qui solutus est a conjugio, difficilius negotiis saecularibus, nimis saltem, implicatur et sic rectius quae sunt muneris sui exequitur. Imo tanta honestate fulgere caelibatum est dicendum, ut longe statui matrimoniali sit superior, sicut res spirituales materialibus, salus et bonum animarum saluti et bono corporum, virtus nobilissima reddens homines sicut angelos Dei in terris, remedio labili carnalis concupiscentiae. Quod confirmatur tum ex cultu delato a populis etiam etnicis his, qui virginitatem

servabant; tum etiam ex difficultate in servanda ea virtute in vasis fragilibus consistente, ideoque majora exigente quam reliquae virtutes.

Prob. III. pars: quae patet ex dictis; quia procurat societati operarios superioris ordinis et bona doctrinae et morum, honoremque praeexcelsum in membris quibusdam illius. Quisnam non noscit muneribus quibusdam perutilibus in societate melius satisfieri non posse, quam per caelibes voto castitatis obstrictos, solutosque ab onere familiae? (Confer Seraphicum IV. D. XXXIII. art. II. q. II. et ibi D. XXXVII. art. I. q. III.).

Prop. II. MATRIMONIUM TAMQUAM SACRUM EST HABENDUM (ibi n. 13.).

Prob. Id quod ordinatur ad augendum extrinsece Dei honorem, licet non proxime et immediate, sed quadam speciali ratione, tamquam sacrum late sumi potest. Atqui matrimonium mediate quidem, sed speciali ratione ordinatur ad augendum extrinsece Dei honorem, quia ad procreandam prolem, eamque dirigendam ad fidele servitium Dei. Ergo matrimonium recte tamquam res sacra est habendum.

Deduces ex his *matrimonium non subesse potestati civili.* Ad quod *nota* distinguendam esse conditionem intrinsecam familiae a relatione quam haec habet ad societatem. Nos non intelligimus verba praefata de hoc ultimo respectu, sed de primo. De ultimo enim certum est familiam potestati civili subjici, quia ut sic, consideratur quasi pars societatis civilis: et quoniam haec legitimae auctoritati constitutae subjicitur, etiam familia ut pars subjicitur eidem.

Ratio autem pro primo asserto sic conficitur. Quod

est prius, a posteriori per illud constituto dependere repugnat. Atqui familia est prior societate civili, ideoque civili auctoritate; quia societas ex variis familiis civiliter constituitur. Ergo familia in intrinseca sua constitutione est independens a civili potestate.

Verum hac independentia familia et matrimonium non fruitur relate ad Deum, qui est auctor omnium et institutor sacri vinculi matrimonialis. Et quoniam quae sunt Dei, Religio curat, matrimonium eo quod sacrum habeatur, auctoritati religiosae subesse certius certo est dicendum. Non mirum ideo si in populis celebratio matrimonii saepius sacris quibusdam ritibus peracta fuerit et peragatur.

Objectiones.

Contra prop. I. Object. Est contra naturam probibere existentiam rationalis creaturae. Atqui per caelibatum impeditur existentia innumerabilium creaturarum rationalium. Ergo caelibatus est contra naturam.

Resp. Dist. major. Prohibere immediate, conc.; secus, neg. Contradistincta minori, neg. cons. Ad solutionem hujus plenam, nota ***primum*** societatem non esse multitudinem innumeram, sed bene ordinatam et bene provisam: non ergo societas de se primo exigit nimiam multiplicationem generis humani, sed sufficientem cum quadam commoditate civium. Atqui ubi est nimis numerosa proles et populus innumerus, commoda ordinaria vitae difficulter obtinentur, quia generaliter populus de labore suo vivit, nec tamen innumerus potest totus officiis et opificiis vel in aliis bene applicari ut honeste vivat.

Nota *secundo,* experientia ostendi non ex caelibatu impediri propagationem societatis, sed ex abusibus castitati oppositis; quod conceditur etiam a minus pravis. (Vide auctoritates eorum in Scotti, *Teoremi di politica cristiana,* t. I. p. II. teor. VIII. § 9. et 10.).

Nota *tertium* quod relate ad individua nunc tenentur solum, si contrahant matrimonium et actum conjugalem ponant, ad non impediendam generationem ex eo procedentem, quia sic impedirent existentiam entis rationalis, cujus jus ad existentiam fere incoeptum est cum positione naturalis actus eam producentis: non tamen sequitur omnes teneri ad contrahendum, quia *nullimode existens* non potest habere jus ad impellendam liberam voluntatem civium. Potius aculeos suos inimici ecclesiastici caelibatus injiciant in eos vere scelestos, qui matrimonio abutentes, convertunt in carnis plenam libidinem, quod ad prolis generationem ordinatur.

Instatur. Melius est bonum aliquod substantiale alterius, quam accidentale proprium; quare hoc est relinquendum pro procurando primo. Atqui existentia rationalis creaturae est bonum substantiale, quod prohibetur per caelibatum, et abstinentia a matrimonio est bonum accidentale, idest, virtus. Ergo matrimonium caelibato est praeponendum.

Resp. Dist. maj. Si agatur de bono ejusdem ordinis, conc.; diversi ordinis, neg. Contradistincta minori, negatur consequens. Revera generationem et virtutem in diverso plane ordine contineri, patet, quia prima est ordinis physici, altera vero ordinis moralis, qui longe superior est quolibet ordine physico: ideo conclusio non valet.

Caeterum cum multa et gravia sint generaliter onera

matrimonii et praecipue officia parentum in filios, quia si hi male educentur in aeternam perditionem sunt prolapsuri, et sic pejus se haberent, quam si omnino non essent, non videtur natura indiscriminatim omnes nunc post sufficientem evolutionem societatis, graviter obligare ad matrimonium; eo vel magis quod non videtur adesse periculum quoad numerum caelibum; pauci enim sunt, qui hunc statum supernaturalem eligunt. Caveant potius adversarii ne sibi factis contradicant, defendendo forsan acriter onus caelibatus violenti impositi militibus, vel aliis publicis ministris a civili auctoritate; quod est magis importabile et fons verus corruptionis etc., ut experientia constat.

ARTICULUS V.

De reciprocis obligationibus et juribus parentum et filiorum.

Obligationes parentum in filios eruuntur ex fine ipso matrimonii, idest *educatio moralis* et *providentia* de necessariis ad honestam vitae sustentationem.

Et imprimis *educatio moralis;* homo enim nascitur sui finis prorsus ignarus et cum vehementi propensione ad illicitas passiones. Et quamvis multa moralia facillime naturali lumine rationis agnosci valeant, non tamen a prima rationis evolutione: in ea igitur aetate potest adolescens male inclinari; quae inclinatio inde aucta, evadit vitium, a quo juvenes difficulter, imo impossibiliter moraliter sese liberare potuerint. Et dato etiam quod decursu temporis valeant ad id, valde contra naturam est permittere ut illi ratione uti debeant ad vitium, potiusquam ad bonum, sicut ratio naturalis expostulat, usque a primo

suo principio. Cum ergo haec incommoda ratio abjiciat, ad id media adhibeantur oportet, quae habentur in educatione morali. Parentes ideo omnem curam habeant ad inclinandos liberos recte pro repressione passionum et pro virtutis exercitio.

Secundo obligantur parentes providere filios de necessariis ad vitam, idest, de victu et vestitu et etiam eos artem aliquam docere, vel saltem ditare tot bonis, ut toto tempore vitae suae sufficienter commode sustentari queant pro varietate statuum. Ratio, quia societas ordinatur ad bonum commune: sed familia est parva societas: ergo tota ordinatur ad bonum. Atqui sine praefata providentia bonum familiae evadit impossibile; imo liberi disponerentur ad infelicitatem. Ergo etc.

Jura parentum comprehenduntur in patria potestate, qua regere et gubernare valent societatem sibi commissam, quam simul cum filiis constituunt: et id usque dum liberi aetate provecti ad novas familias efformandas pares evadunt; tunc enim licet maneant filii amore etc. erga parentes ligati, non tamen eo vinculo, quod fuit ab initio. Et hoc optime dispositum est a natura, ut societas propagetur super faciem terrae etc.

De origine *patriae potestatis* dicimus eam esse a natura, contra Hobbesium a jure victoriae et occupationis repetentem, quasi agatur de agris, volucribus etc. (*De cive,* c. 9.); contra Puffendorfium repetentem a pacto explicito ex parte parentum et implicito ex parte filiorum (*De jure nat. et gent.*, l. VI. c. 2.); et contra fautores communismi et socialismi, qui derivare eam faciunt a lege civili.

Rationes quae pro nostra sententia afferri queunt, praecipuae hae sunt: quia quemadmodum familia a na-

tura profluit, ita ea omnia, quibus familia ipsa regitur; quia qui vult finem, vult etiam ea omnia quae sunt ad finem. Atqui familia regitur potestate, sicut quaelibet societas; et potestas alia esse non potest nisi parentum, quia familia est societas alia a societate civili. Ergo potestas patria a jure naturae originem ducit. *Secundo* id ostenditur per universalitatem hujus potestatis et per reverentiam ei praestitam, quia ab omnibus ut sacra habetur et vinculo nectit fortissimo subjectos cum superioribus et viceversa. Haec autem omnia reperiri non possunt extra jura naturae (Vide IV. D. XXXVI. q. I. n. 2.).

Quoniam duo sunt parentes et ubi duo paris conditionis et auctoritatis ordo servari non valet, imo confusio oritur etc. hinc familia consistere non potest, nisi sit unus imperans auctoritate suprema in membra cuncta. Res plana est. Ast *cuinam primatus est tribuendus?* Non utique foeminae, quia ipsa levis est et timida et debilis, indigens ideo rectore forti, graviusque se gerenti; qui certe nonnisi vir esse potest. *Item* officia majoris ponderis in familia viro incumbunt, quia robustior; qui autem graviora patitur, jure sibi primatum arripit.

Generaliter quae curam internam domus et minora familiae officia respiciunt, matris sunt propriora; quae gubernationem extrinsecam et magis ardua negotia respiciunt, propriora patris habentur. Hoc nexu provido ab auctore naturae disposito familia optime regitur et cuncta prospera illius evadunt.

Obligationes filiorum in parentes sunt: 1.° *obedientia,* quae oritur ex ipsa natura familiae et ex patria potestate; 2.° *reverentia,* quia parentes sunt naturaliter superiores: sed cuilibet superiori reverentia defertur: ergo et

parentibus, imo specialius eis, cum eorum superioritas sit specialis ratione generationis; 3.° *auxilium* praecipue in necessitatibus; quia si tot parentes pro filiis passi sunt, dignum et justum est ex naturali gratitudine, ut filii animi grati sensus ostendant suis praecipuis benefactoribus (Recole Seraphicum *De Dec. Praec.* Col. v. et Halensem III. p. q. XXXIII. m. II. a. I. etc.).

Officia parentum erga se sunt *mutuus amor* et *mutua potestas.* Amor necessarius est, quia solus ipse vere unit per vinculum forte, quale necessario requiritur in matrimonio ad illius onera libenter portanda usque ad finem vitae: carnalis concupiscentiae vinculum e contra facillime frangitur, quia homo brutalis inconstans est in his omnibus, quae gravamen afferre queunt. Ex quibus etiam deducitur de amore casto nos agere: idest moderato secundum rationis momenta.

Mutua potestas infert conjuges reciproce sibi tradidisse potestatem in corpus, idest, mulierem viro in corpus proprium et virum similiter mulieri. Profluit id ex natura hujus contractus, cujus objectum est corpus contrahentium.

Relate ad jus civilis potestatis de civibus instruendis est cavendum ne limites excedantur, ita ut jura laedantur parentum. Laedi autem queunt, si auctoritas publica parentes cogat ad educandos filios non per se, vel per magistros a se non electos, sed per extraneos et non bene visos iisdem. Ratio, quia educatio familiae est a natura; familia item prior est civili societate: ideo et potestas educandi liberos etc. Quod status est proprium, extra ambitum familiaris juris continetur. Illud autem determinare res longa est et difficilis, ideoque praetermittitur.

ARTICULUS VI.

De societate herili.

Societas herilis est contractus quo plures obligantur sic ut unus opus suum locet, alter autem mercedem pro opere retribuat. Qui locat opus, dicitur *servus,* qui tribuit mercedem dicitur *herus.*

Hujusmodi contractus vel late sumitur, vel stricte. Primo modo dicitur quilibet contractus etiam ad breve tempus et proprius *locatio* operariorum appellatur: talis est modus quo ordinario homines locant opera sua in artibus exercendis. Altero modo dicitur cum contrahitur ad longum tempus; et haec vere dicitur *servitus.* Quae duplex extat, *mancipialis* et *moderata.* Mancipialis est ea « secundum quam dominus potest vendere servum, sicut pecudem, de qua loquitur Philosophus I. *Politicorum,* quod servus non potest exercere actus virtutis pro eo quod oportet eum ad praeceptum domini exercere actus serviles » (IV. D. XXXVI. q. I. n. 2.). Haec servitus viguit ante Christi adventum fere ubique, sed paullatim extincta est et hodie solum apud barbaras nationes manet. Moderata est qua homines libere subditi fiunt aliis opera sua honeste locantes pro mercede legitima, cum privilegiis cunctis dignitatem humanam servantibus. Subdividitur in *temporaneam* et *perpetuam* prout pro tempore, vel pro semper contrahitur. Apud nos generaliter temporanea viget.

Prop. I. SERVITUS MANCIPIALIS EST CONTRA NATURAM (ibi n. 3.).

Prob. Expoliare hominem naturali et congenita dignitate, naturae est contrarium. Atqui in servitute mancipiali homo expoliatur naturali et congenita sua dignitate, quae praecipue in sua libertate refulget et in juribus fruendo naturam nobilitantibus. Ergo servitus mancipialis est naturae contraria. Minor magis constat ex eo, quia tractare hominem more pecudum, est *conculcare Dei opus,* super quo signatum est lumen divini vultus: est item contra *naturalem pietatem,* quae impellit ad amorem et compassionem erga miseros: est contra *justitiam,* quia dominis tribuitur quaelibet auctoritas etiam in his quae excedunt vires naturae ordinarias; ex quo vita patitur et molestiae innumerae promanant: est tandem contra *bonum societatis,* quae ita deprimitur in membris suis etc.

Prop. II. SERVITUS MODERATA LICITA EVADIT (ibidem).

Prob. Servitus moderata sita est in labore moderato, accomodatoque hominis viribus cum emolumento justo etc. sicut dictum est. Atqui in his nihil illiciti reperitur, quia quemadmodum vendi possunt opera artis, ita et labor hominis pretio aestimabilis. *Additur,* quia haec servitus ab Ecclesia etiam permittitur, quae simul adhortatur heros ut tamquam boni patresfamilias utantur cum servis miseriis oppressis et ob id in potestatem aliorum lapsis.

Prop. III. IN PRAESENTI SOCIETATIS CONDITIONE NON SOLUM LICITA EVADIT SERVITUS, SED ETIAM MORALITER NECESSARIA AD BONUM COMMUNE. Est contra anarchistas et socialistas, qui quamlibet distinctionem a membris societatis cupiunt auferre, ut homines omnes in omnibus et per omnia paribus juribus fruantur.

Prob. Societas stare non potest absque diversitate statuum, considerata prout nunc est: quare dum quidam

scientiis et artibus ingenuis maximum decus et auxilium societati afferentibus, vacant, alii fungantur necesse est officiis illorum, ne bona sua dissipentur, vel inculta et infructuosa maneant. *Item* si deficiant qui luxu quodam vivant, omnes enim sic vivere est impossibile, desunt industriae, occasio erigendi nobilissima monumenta et numerosa occupatio operariorum in opificiis; et sic multi carerent mediis sibi adipiscendi necessaria ad vitam. *Item* saepius accidit quod quidam vitiis et imprudentia bona sua dissipent; alii e contra parsimoniae studentes bona sua adaugeant: hi igitur legitime poterunt frui his bonis vacando a labore, et caeteros adjuvare per impositionem moderatae servitutis.

Prop. IV. SERVI ET OPERARII NON POSSUNT DOMINOS COGERE AD PRETIUM VEL TEMPUS LABORIS PRO SUO LUBITO, SED AEQUA LANCE INTER UTROSQUE OMNIA SUNT STABILIENDA.

Prob. Conductio operis est contractus bilateralis. Sed in hujusmodi justitia exigit ut pretium et res vendibilis determinentur per reciprocum consensum contrahentium. Ergo et in conductione et locatione operum etc. *Item* concessa hac libertate sive ex parte dominorum, sive ex parte servorum, facile damnum alterutris obveniret, prout vis brutalis suaderet. Quod certe valde inconveniens est.

CAPUT VII.

De societate civili.

De societate civili speciali in capite peragitur, quia non pauca de ea occurrunt, praecipue ob errores qui ultimis his temporibus ab impiis et pessimis viris tra-

duntur ex utraque opposita parte; cum quidam nimium concedant, alteri autem omnia minitentur, quae fundamenta ipsa societatis demoliuntur.

ARTICULUS I.

De societatis civilis notione et origine.

Societas civilis est *congregatio plurium familiarum vel plurium civitatum ad bonum commune consequendum sub suprema principis potestate.* Dicitur in definitione *congregatio plurium familiarum vel civitatum* ut haec societas tum a societate domestica, tum ab herili distinguatur, de quibus superius. Additur *ordinata ad bonum commune;* quia homo felicitatis est cupidissimus usque ab hac vita, non solum quoad spiritualia, sed etiam quoad temporalia: sed per se solum nequit assequi hanc felicitatem; quam posse assequi per reciprocum civium auxilium in societate conjunctorum manifeste apparet, clariusque infra apparebit. Ultima verba innuunt necessitatem auctoritatis supremae in republica, de qua item particulariter alibi.

Circa originem societatis non unica est sententia philosophorum qui a principiis christianae religionis recesserunt. Rousseau (*Discours sur l'orig. et les fond. de l'inég. parmi les hommes,* t. II.) tradit homines primitus more belluarum vitam sylvestrem duxisse fere destitutos usu libertatis et rationis: ast decursu temporis rationem et libertatem evolventes, usque ad visionem boni in ipsa societate contenti pertingere potuerunt et una convenientes consilium inierunt societatis instituendae, sicut revera factum est: ex quo facto, quod *pactum sociale* appellat,

solum deducit societatem, non autem a jure naturae. Haec summa sententiae Rousseau.

Hobbes statum naturalem hominis dixit esse bellum omnium contra omnes; ad quod necessaria est et *astutia* ad sibi praecavendum et *violentia* ad hostes repellendos. Hic autem status lapsu temporis hominibus nimis durus visus est, tanto magis quia nullum violentum durabile: ideo in societatem convenire statuerunt. Contra utrumque sequens propositio statuitur.

Prop. HOMINES NATURALITER SUNT SOCIALES, NON AUTEM EX PACTO, UT VOLUNT ROUSSEAU ET HOBBES.

Prob. Status ille naturalis est homini, in quo homo bene et beate et secundum exigentiam suae nobilitatis et naturae vivere valet; ratio quia semper horum desiderio angitur et desiderium naturale non est frustra. Atqui solum in statu sociali homo haec obtinere potest. Ergo homo naturaliter fertur ad societatem. Minor patet, quia in eo statu solum homines mutuo juvantur et unus supplet vices alterius in his quae potest, dum alter ad ea non valet, cum non omnes possimus omnia; artes coluntur quae magnam afferunt utilitatem et commoda vitae; scientiae quae nobilitant, perficiuntur et traduntur; urbanitas, quae perficit maxime, augetur; virtutes et boni mores, quae nos extollunt, acquiruntur: haec item obtineri non posse extra societatem, magis videtur ex comparatione quae institui potest inter gentes barbaras et civiles, ideoque magis societatis studiosas.

Secundo res constat ex intimo sensu quo quilibet fugit a solitudine, tamquam a contrario et naturali inclinationi opposito. Atqui sensus intimus est a natura et natura non fallitur. Ergo naturaliter refugimus a solitu-

dine, ideoque ratione contrariorum ad societatem impellimur. *Praeterea* factum universalis et perpetuae associationis hominum, sicut a criticis historiis traditur, vel est natura repugnante, vel favente, vel indifferenter se habente. Atqui non primum, quia, ut dictum est, nihil violentum durabile; multo minus universale et sacrum reddi potest: non tertium, quia multis in regionibus inviolata societas non mansisset, sicut accidit in indifferentibus, quae diu non perdurant. Superest igitur secundum.

De Rousseau et Hobbes animadvertimus falso eos asserere de naturali statu sylvestri hominis; quia sic nobis nonnisi violentum esset naturale; vel saltem nos amisisse naturale et pro eo tamquam naturale assumpsisse violentum. Quod sane nullus sanae mentis philosophus asserere audet. *Item* conventio libera non potest evadere universalis vel saltem perpetua, ut supra argutum est: quare quemadmodum consensus populorum in speculativis est criterium *naturale* veritatis, ita et in practicis. *Praeterea* pacti hujus liberi nulla extat memoria, nisi in phantasia Rousseau et Hobbes. Atqui nullus philosophus aliquid amplecti potest mente, nisi documentis et rationibus fundatum. Ergo etc.

Objectiones.

Object. 1. Homines in historiis antiquis sylvestres et rudes fuisse traditur; qui solum decursu temporis civiles effecti sunt. Ergo primo tempore extra civile consortium fuerunt.

Resp. Dist. antec. Traditur fuisse simpliciores et in non paucis rudiores nobis, conc.; fuisse extra societatem,

neg. Quod intendimus in praemissis, non est ostendere semper eodem modo civiles fuisse homines, sed eos semper civiliter vixisse, ut sese perficerent, sicut historia tradit.

Object. II. Homo sibi derelictus in barbariem incidit. Ergo haec est ejus status naturalis.

Resp. Dist. antec. Quia indiget multis auxiliis ad sui bonam culturam, conc.; quia tendit in statum sylvestrem, neg. Homo dum fortiter sui perfectionem appetit, ex eo quod caret instinctu more belluarum, per se omnia apprehendat necesse est perfectionem ingredientia. Atqui extra societatem id obtinere non valet: ideo sibi derelictus incidit in barbariem. Ast ex deficientia praefata deducere pro adversariis, est idem ac deducere ex imperfectione humana, naturaliter ab homine appeti imperfectionem et item violentum homini esse colere sui perfectionem.

Inst. Saltem status solitarius dici nequit contra naturam, quia secus anachoretae contra naturam peccasse dicendi forent.

Resp. Neg. Diversimode enim de anachoretis responsio dari potest; *primo,* quod hi vere sociales fuerunt et maxime societatem dilexerunt, cum libere ab ea solo corpore recesserunt: quod patet, quia semper pro felicitate reipublicae deprecabantur et per bonum exemplum omnium virtutum alios cives impellebant ad sancte et pie vivendum inter saeculi spirituales insidias. *Secundo,* qui vitam anachoreticam vivunt, pauci sunt et exceptio regulae: id autem facere pro amore Dei, non est contra naturam, dummodo quisque paratus sit in auxilium occurrere societatis, quoties necessitas adest. *Tertio,* aliud est physice vivere in societate, aliud inclinatio ad societatem; haec

ultima naturalis est et inest omnibus et singulis; in primo vero potest esse dispensatio, si quis ob optimum finem se segreget a consortio hominum; sicut concedi potest ad tempus volenti addiscere scientias.

ARTICULUS II.

De necessitate et origine auctoritatis in societate civili.

Auctoritas est potestas dominandi in alios cum vi obligandi subditos. *Potestas* idem est ac jus: *dominandi in alios* additur ut distinguatur a jure, quod in res haberi potest: caetera innuunt in subditis respondere officium standi mandatis superioris; secus nulla prorsus auctoritas evaderet, cum fere nullus velit liber et solutus ab omni vinculo, subjici aliis.

Auctoritas alia est *paterna*, alia *herilis* (de quibus jam supra), et alia *civilis* vel *politica*, quae nihil aliud est nisi jus quo princeps dominatur et regit populum sibi commissum. Subdividitur autem haec in *participatam* et *independentem* vel *supremam*, et in alios modos pro varietate formae in regimine (IV. D. XV. q. II. n. 7.).

De auctoritate *duo* sunt inquirenda; *primum:* an auctoritas sit necessaria pro regimine et recta gubernatione reipublicae? *Secundum:* unde auctoritas in societate ortum habet? Ad primum sit propositio:

Prop. IN CIVILI SOCIETATE ABSOLUTE EST NECESSARIA AUCTORITAS (ibi).

Prob. Gubernatio pari gressu cum auctoritate procedit. Atqui absque gubernatione societas salva consistere non potest. Ergo neque sine auctoritate. Minor probatur: hominum passiones pro nunc adeo vehementes sunt, ut

deficiente rigorosa lege, homines reciproce dilaniarentur more belluarum, saltem plures; et id adeo patet, ut specialis ratio non appareat necessario pro eo afferenda. Major etiam sic ostenditur: homines generali ex lege nón obediunt aequalibus: si enim difficulter induci possunt ad obediendum superiori cum certa persuasione propriae obligationis, quomodo obedirent aequali, sicut accideret in casu de nullitate auctoritatis? Sublata autem obedientia, sane rueret omnis gubernatio.

Secundo sic idem ostenditur. Societas est verus ordo, ejusque conservatio, conversatio societatis audit. Atqui ordo superiores et inferiores exigit, quia est *parium, dispariumque dispositio:* superiores autem vocantur ob auctoritatem, qua omnes efficaciter obligant ad proprium munus. Ergo in civili societate absolute necessaria est auctoritas.

Tandem multitudo nequit ad unitatem reduci, nisi per aliquod nobilius et potentius ad se multitudinem trahens. A pari ergo in societate aliquis nobilior et potentior sit oportet, qui ad se multitudinem trahat pro unitate reipublicae; et id in moralibus auctoritate obtinetur (Confer et Halensen. III. p. q. XLVIII. m. I. a. I.).

Si autem secundum inquiratur, *a quo scilicet auctoritas ortum habet?* non est una sententia philosophorum. Rousseau ex doctrina tradita a se de origine societatis, logice deducit eam a populo procedere, sic rem explicans. Quilibet in constituenda societate sese expoliat propriis juribus et ea confert in commune, idest personam, omnemque suam potentiam sub suprema directione generalis voluntatis; quilibet autem inde participat hac auctoritate ut parte indivisibili cujusdem totius. Auctoritas publica

ergo non est nisi *summa* voluntatum individuorum *indivisibilis:* membrum activum societatis dicitur *princeps,* membrum autem passivum appellatur *status.* Jus administrandi rempublicam ad populum pertinet; principes non sunt nisi simplices administratores vel repraesentatores plebejae majestatis inalienabilis et ad populi nutum amovibiles (*Contrat social,* l. I. cap. VI.).

Catholici e contra tuentur auctoritatem esse a Deo, juxta illud Apostoli ad Romanos c. XIII. *Non est potestas nisi a Deo.*

Nota tamen non dici *omnis princeps,* sed *potestas* seu auctoritas; quia non desunt saepius usurpatores, qui eo ipso non sunt principes, ideoque destituuntur potestate in subditos. Quaestio igitur nostra versatur circa hoc: undenam principi legitimo oritur auctoritas quam possidet, a populo, an a Deo?

Etsi unanimis, ut dictum est, sit responsio catholicorum, auctoritatem omnem esse a Deo, disputant tamen quoad *modum;* quidam defendentes eam a Deo esse immediate, alii autem mediate, seu mediante populo. De hoc in sequenti articulo: pro nunc veritas generaliter ostenditur in sequenti propositione.

Prop. AUCTORITAS CIVILIS EST A DEO (ibi).

Prob. Ab eo est auctoritas, a quo est societas, quia haec sine auctoritate esse non potest, ut visum est in superiori propositione. Atqui societas est a natura (art. I.), natura autem a Deo. Ergo a Deo pariter est auctoritas. *Item* auctoritas est ad ordinem servandum, ut supra argutum est. Atqui omnis ordo est a Deo omnium sapientissimo gubernatore. Ergo et auctoritas in societate (Vide quoque Seraphicum II. D. XLIV. art. II. q. I. et II.).

De sententia Rousseau notamus, *primo* eam super falso fundamento inniti, scilicet super facto de expoliatione propriorum jurium et communi eorumdem collatione; quod gratis asseritur (sicut pactum sociale) et gratis ideo rejicitur. *Secundo* eam praebere occasionem rebellioni continuae contra legitimas auctoritates severe agentes contra iniquos, ut est decens; et sic pacificae conviventiae laesio affertur, cum maxime deturbent societatem civiles rebelliones. Ratio prioris, quia vitiis nutriti homines numquam se subjicient auctoritati, quam sciunt esse suam, non autem principis. *Denique* quisnam concipere rationabiliter potest hoc monstrum simul imperans et obediens, quale dicitur esse societas conficta a Rousseau? Sane contraria haec duo sunt *imperare* et *obedire:* ideoque etiam irrationalis est doctrina exposita a genevensi philosopho.

ARTICULUS III.

De modo quo civilis potestas est a Deo.

Inter philosophos catholicos quidam tuentur potestatem civilem esse a Deo immediate; idest, facta principis electione, statim a Deo confertur auctoritas, quin per populum transeat. Alii vero tuentur auctoritatem esse a Deo mediante populo; ita ut non sola electio a populo fiat, sed etiam ab eodem conferatur auctoritas a Deo multitudini collata: nam videntes homines non posse regi populum sine rectore supremo, eam tradiderunt cuidam determinatae personae, vel pluribus, sive pro se tantum, sive etiam pro sua posteritate, sive ad vitam, sive ad tempus secundum diversitatem formae regiminis in qualibet civitate vel principatu constitutae. Abdicata autem

abs se auctoritate, populus non potest pro lubito deponere principem, quia fit naturaliter eidem subditus ex auctoritate divina. Clare patet admodum differre hanc opinionem a sententia Rousseau et media via procedere.

Huic sententiae non pauci recentium adhaerent et ipse Doctor favet in IV. D. XV. q. II. n. 7., nec non alii scholastici in hoc non admodum rigorosi, sicut dictum est superius et de jure proprietatis C. V. art. XIV. Doctor igitur ibidem scribit: « videntes (homines) se non posse bene regi sine aliqua auctoritate, poterant concorditer consentire, ut vel uni personae, vel communitati (idest pluribus) committerent illam auctoritatem... Et ista auctoritas politica, ut patet, justa est, quia juste potest quis se submittere uni personae vel communitati in his quae non sunt contra legem Dei, in quibus melius potest dirigi per illum, cui se submittit, quam per seipsum. » Quoniam autem scholastici universi tuebantur cum Apostolo omnem potestatem esse a Deo, clare patet a praememoratis defendi a Deo esse, mediante populo. Huic sententiae et nos adheremus, pro qua sequentem ponimus propositionem defendendam.

Prop. POTESTAS CIVILIS EST A DEO, MEDIANTE POPULO. Est Doctoris ibi.

Prob. Jus modificandi potestatem principi tradendam, supponit jus quoddam in potestatem ipsam ante ejusdem traditionem; secus modificatio nulla et irrita et injusta foret, cum quis modificaretur quod suum non est. Atqui in eligenda forma regiminis et in principe instituendo populus potest modificari legitime auctoritatem illius: quod explicari non potest nisi vel quia Deus mediante populo tribuit potestatem et habetur intentum; vel quia Deus teneretur dare principi auctoritatem ad mensuram

pro voluntate populi nullum jus in illam habentis: quod non rectum est et placitum rationi. Posse autem populum legitime modificari auctoritatem principi tradendam, constat ex eo, quia nullus sanus philosophus et theologus hanc modificationem repraehendit, sed tamquam legitimam praesupponit; ita pariter tamquam legitimi semper habiti sunt conventus celebrati ad servandam in debitis limitibus conventionem inter populum et principem sancitam, sicut mos fuit in quibusdam regionibus in media aetate, v. g. in Gallia et Anglia, et antiquitus inter Graecos et inter Romanos.

Secundo sic argue: bona est ea sententia per quam melius salvatur honor et praestantia et utilitas omnium membrorum, non autem solius principis. Atqui ita est in nostra sententia: et quidem melius salvatur *utilitas* populi; quia sic non redditur princeps omnino a populo solutus, cum ab eo habuerit quidquid ipsi inest; et ideo quodammodo in populum refundit quod in se est, diligentius agens: salvatur honor; quia justum est ut qui suscipit onera subjectionis, etiam honorem suscipiat recipiendi jura inde principi tradenda. Major constat, quia non populus propter principem, sed princeps propter populum est: quemadmodum ergo non sunt violanda jura regis, sic nec jura populi; imo haec diligentius custodienda ex adducta ratione.

ARTICULUS IV.

An liceat resistere in casu de abusu auctoritatis?

Princeps auctoritate abuti dicitur, quotiesquumque adhibet eam in dammum, vel in gravamen subditorum.

Abusus autem duplex esse potest, levis vel gravis. Dicitur *levis* si damnum et gravamen tantum leve affert; secus, dicitur *gravis*. Gravitas autem potest esse, vel ordinario modo, vel notabili: in quo casu (ultimo) princeps in tyrannum convertitur. Tyrannis ex *duplici capite* oriri potest, vel ex eo quod onera importabilia subditis imponuntur quoad temporalia, vel ex eo quod in spiritualibus laesio fit et in juribus internis familiae. Item alius est tyrannus *usurpatione*, alius tyrannus *regimine*. Primus dicitur qui per artem illegitimam adipiscitur imperium; alter dicitur qui crudeliter regit subditos super quos legitime fuerat constitutus.

Inquiritur autem nunc, an subditis liceat insurgere in principem quando hic abutitur sua auctoritate?

Responsio prima. In levi damno et gravamine non licet insurgere in principem, tum quia hic abusus ex parte hominis facilis est et fere naturalis conditioni actuali naturae humanae: a subditis autem non potest exigi tanta perfectio in principe, ita ut ille numquam vel minime declinet a recto; tum quia aditus latissimus panderetur insurrectioni contra superiores.

Responsio secunda. Si damnum sit grave ordinario, neque in casu licet insurgere; ratio, quia potest facillime huic remedium poni per alia media licita, v. g. per admonitionem mediante viro digniore populi: tum quia longe graviora damna reipublicae obvenirent: tum quia hic abusus facilis est, considerata fragilitate humana, et sic in societate continuae insurrectiones extarent, praecipue ex parte quorumdam pessimorum. *Item* aliud est abusus, et aliud cessare a jure dominandi, quia non quilibet abusus est destructivus auctoritatis: solum invalida erit dispo-

sitio superioris, non autem removebit principem a suo jure: legitime ideo regnat etiam post memoratum suae auctoritatis abusum. Caeterum sciant subditi quod post electionem, in principem est translata auctoritas, neque eis licet insurgere nisi gravioris momenti motiva habeant, quae aequivaleant damno illato a principe communitati.

Responsio tertia. Si agatur de tyranno, distinguendum est; vel agitur de tyranno usurpatione, vel de tyranno regimine.

In prima hypothesi adhuc distingue; vel agitur in actu usurpationis, vel post. Si primum, licet insurgere, quia in casu ille non est princeps et subditi libere possunt expellere volentem ipsis imponere onus sine jure. Si secundum, vel est in pacifica possessione per adjectum consensum populi, vel non. Si secundum, adhuc potest ejici, ut in loco reponatur legitimus, quia adhuc populus liber est et alter caret jure regendi. Verum si majora damna praevideantur provenire ex expulsione etc., melius est pro bono reipublicae usurpatori subdi, quia ex duobus malis minus est eligendum. Si primum, illicitum est insurgere, quia sic usurpator legitimus evadit, etiam in sententia eorum, qui tuentur auctoritatem immediate esse a Deo; quia populus in casu novam quasi electionem ratam habet, ex qua sequitur auctoritas: princeps autem prior debet abdicare pro bono populi, quia non sibi imperat, sed populo.

Si agatur de tyranno regiminis, ipsum pati bonum est, quia « tyrannus non potest inferre nisi persequutionem extrinsecam juxta illud Salvatoris: nolite timere eos qui occidunt corpus et postea non habent amplius quid faciant; talis autem persequutio exterior frequenter est

electis materia proficiendi in virtutibus, praecipue in patientia, quae secundum Jacobum opus perfectum habet. Hoc enim modo a principio Ecclesia persequutionem passa est et ex hoc profecit » (III. D. XXX. n. 10.).

Verum rigorose loquendo licetne regno illum privare?

RESPONSIO ULTIMA: si princeps judicio prudentum et proborum vere sit tyrannus multifarie vexans populum et socialem ordinem valde perturbans et simul non appareat spes emendationis, licitum est populo eum regno privare, nisi graviores aerumnae subditis forent patiendae. Probatio hujus ultimi patuit supra in responsione tertia: primum igitur est probandum.

Prob. Qui agit contra finem praecipuum sui officii absque seria voluntate emendationis, redditur eo ipso et ex se ipso impar ad ipsum officium, et sic recte officium vacare in casu asseri potest. Atqui ita est de tyranno ut supra. Ergo redditur impar ad regendum et sic potestas vacat in republica. Atqui non est malum providere rempublicam suo rectore. Ergo etc. *Item* bonum et jus publicum debet praeferri privato. Atqui cum princeps agit tyrannice, agit ut privatus, et si non vult emendari. vult ut privatus agnosci et agere auctoritate, quam non habet neque a Deo, neque a populo, neque ab officio suo: non a Deo, quia Deus nequit esse auctor injustitiae; non a populo, quia hic principem constituit sibi ad regimen rectum et aequum, non vero ad tyrannidem; non tandem ob officio, ut patet. Ergo bonum populi in casu praeferendum est bono principis, qui ideo officio privari potest, etiam insurgendo contra ipsum.

Object. Subditus nullum jus habet in suum superiorem. Ergo hic ab illo deponi non potest.

Resp. Dist. antec. Directe et prout superior vere est talis, conc.; indirecte et in casu praeexposito, neg. et neg. cons. Subditus enim jus habet ut recte, aeque et juste regatur, quia etiam principibus sunt officia, sicut subditis; neque enim sibi, ut jam diximus, sed universo populo providere debent, pro cujus bono in sua dignitate constituti sunt. Non solum ergo jura principis sunt extollenda, sed etiam subditorum; quemadmodum non sola subditorum officia saepius sunt revocanda, sed etiam officia gravissima principis. Caeterum subditi in casu legitime sese defendunt; quod jus est a natura, dum tyrannis est contra naturam.

Inst. Si verum foret principem munere suo excidisse per tyrannidem, idem asserendum foret quoties errat graviter. Atqui in hoc secundo casu deponi nequit: ergo neque in primo.

Resp. Neg. maj. Conc. min. et neg. cons. Ratio negationis quia per primam princeps redditur per se impos et subditi graviora damna patiuntur; in altero casu non ita, quia per unum et alterum abusum respublica nequit dici periclitari.

ARTICULUS V.

De variis regiminis formis.

Prima divisio politici regiminis est in *monarchiam* et *polyarchiam,* prout vel unicus praeest reipublicae, vel plures. Monarchia alia est *electiva,* alia *haereditaria:* prima ea est in qua princeps per electionem constituitur; altera, in qua haereditate de uno in alterum summa totius regni transfertur. Utraque in *absolutam, temperatam* et *consti-*

tutionalem partitur. Absoluta dicitur quando princeps vel rector independens est a qualibet lege, consuetudine, vel principibus subalternis, ita ut disponere possit pro lubito de republica. Secus si a praefatis dependens fit princeps, monarchia dicitur temperata. Haec si obligat principem ad condividendam auctoritatem cum populi repraesentatoribus (deputatis) habentibus revera potestatem legiferam, dicitur monarchia constitutionalis.

Polyarchia in *aristocratiam* et *democratiam* discerpitur. Et quidem dicitur aristocratia, si potestas sit penes optimates: dicitur vero democratia, si potestas sit penes plebem vel homines indistincte ex plebe electos.

Nunc vero si inquiratur *de legitimitate regiminis*, dicimus cum Doctore IV. D. XV. n. 7. quamlibet ex praefatis formis per se bonam esse; quia in qualibet bonus continetur modus regendi populum et unus vel alter viguit et adhuc viget in pluribus regionibus, quin unquam quis ausus fuerit tamquam illegitimum et injustum illum damnare. Solum animadvertimus unam vel alteram formam magis esse consonam uni populo quam alteri: verum id est accidens, non laedens ideo substantiam rei.

Si vero inquiratur quaenam forma sit *caeteris praeferenda?* respondemus 1.° in genere esse *monarchiam*. Ratio, quia ubi plures in regimine sunt, eo facilius lites et dissensiones in rectoribus exurgunt, quae vere exitiales sunt reipublicae: ratione igitur contrariorum quo minores rectores, eo minores lites, et sic magis pax et securitas curatur. *Idem* constat quia haec forma est antiquissima et magis universalis, quam ejus opposita. *Tandem* constat ex eo, quia omnia ad unitatem ordinantur: ergo et respublica, ejusque regimen. Sed unitas magis obtinetur in

monarchia. Ergo haec forma regiminis caeteris est praeferenda.

Verum *nota* nos loqui non de monarchia absoluta, sed de temperata. Ratio exclusionis quoad primam partem est, quia facillime homo abutitur sua potestate, si nullum sit vinculum refraenans, ut constat historia. Ex horum contrariis confice argumenta pro altera parte, quam relinquimus probandam.

Respondemus 2.° in particulari; videtur esse monarchia constitutionalis, quia dum per hanc unitati prospicitur, prospicitur etiam populo; quia abusus ex parte principis difficilis redditur, cum difficile sit multos velle convenire in his quae sunt contra justitiam et bonum publicum; praecipue cum hi eligantur a populo: tandem plures a plebe electi magis sciunt necessitates ejusdem plebis, quam populo extranei.

SCHOLION I.

Quoniam hodie fere ubique in civilibus nationibus viget constitutio in regimine populi, aequum est ut aliquantulum hic modus regiminis exponatur.

In constitutione populus eligit suos repraesentatores qui in comitiis generalibus leges condunt et populi necessitates coram gubernio supremo exponunt. Potestas *legifera* in comitiis (Cameris) residet; *executiva* in principe et ejus ministris; *judiciaria* vero in magistratibus, qui nemini subjacent; etsi liceat ab inferioribus ad superiores appellare.

Comitia in duo dividuntur, nempe in congressum *senatorum* et in congressum *deputatorum:* primi ex supe-

riori classe civium eliguntur, quam repraesentant; alteri eliguntur ex multitudine. Leges ab utrisque conduntur; ast non inest eis vis, nisi sanciantur a principe, qui inviolabilis habetur et nullam responsabilitatem habet ad populum, quae tota refunditur in ministros. Hinc illud quod hodie *princeps regnat, sed non gubernat.*

Qui autem sancit leges, potest esse sive rex, sive imperator, sive reipublicae praeses.

Scholion II.

Ex forma regiminis exposita enascitur jus suffragii universalis, seu jus in multitudine existens ad suffragandum in electione legumdatorum. Quod jus magis vel minus extendi potest tum ex parte eligentium, tum ex parte eligendorum. Ex parte eligentium quidam extendunt omnino ad omnes; quidam autem solum ad coetus quosdam personarum. Ex altera parte quidam electionem coarctant tantum ad senatores et deputatos, quidam autem, ut *radicales*, omnino ad omnes extendunt.

De hoc animadvertimus quod non omnes possunt esse conscii muneris regendi et gubernandi; neque ideo judicium ferre possunt de habilitate eligendorum.

ARTICULUS VI.

De potestate legifera, executiva et judiciaria.

Potestas *legifera* sita est in jure quo princeps condere leges valeat ad bonum reipublicae cum vi obligandi. Hanc autem potestatem esse in principe, constat; quia princeps regere populum non valet, nisi habeat quae

necessario requiruntur ad necessario assequendum finem societatis, qui est pax et defensio jurium civium contra audaciam improborum (Vide C. III. art. V.).

In quo duo oppositi errores continentur; *unus* eorum qui tuentur sic per legem naturae provisum esse bono reipublicae, ut nullius alterius necessitate haec prematur et sic principi non licere condere leges autumant. *Alter* eorum est, qui ita *statum* extollunt et jura principum, ut omnia eis licere asserant, cum profiteantur *statum* esse fontem et originem primam omnium jurium; qui *absolutismus* status dicitur.

Falsitas primae sententiae apparet, quia quae per legem naturalem statuuntur, pauca sunt et universalia et ideo indigent explicatione usque ad regimen in particulari: et quoniam variae apparent viae hujus particularitatis, ne confusio oriatur, princeps determinet oportet, quae vult ut eligantur. Caeterum contrariatur huic sententiae experientia et generalissima et antiquissima populorum et gentium consuetudo.

Alterius sententiae falsitas apparet, 1.° quia homo tenetur magis erga Deum, quam erga hominem; a cujus imperio nullus sane sive princeps, sive subditus se subtrahere potest; 2.° quia princeps est pro populo, non e contra, et est Dei vices gerens: ergo non debet usurpare jura populi et jura Dei, sed omni cura ea custodire; 3.° quia haec sententia fundatur in atheismo, cum nonnisi athei possint agere quasi Deus non sit, vel quasi non ipsi sit cura de nobis.

Potestas *executiva* reposita est in jure legislatori inhaerente demandandi in exequutionem legem jussam Haec sequitur ex prima et facillime intuenti apparet.

Quoniam autem princeps, praecipue si multos sub se populos habeat, per se cuncta disponere non valet, et ideo exequutioni exactae legis incumbere, instituat necesse est electos viros qui huic studeant; qui communiter *ministri* appellantur. Hi autem debent esse fideles, fortes, et humani. *Fidelitas* respicit legum exactissimam observantiam: *fortitudo* severitatem in recalcitrantes: *humanitas* temperantiam in poenis infligendis.

Potestas *judiciaria* reposita est in jure statuendi aequitatem inter litigantes et certum reddendi rei crimen, ut inde damnetur secundum legum dispositionem. Haec potestas profluit a praecedentibus, quia confert id ad pacem civium, ad debitam et legitimam vindictam criminis et sanctionem legis.

Dupliciter haec potestas dividitur, ut ex tradita notione apparet, idest, in *civilem* et *criminalem;* prima versatur in definiendis juribus civium; altera in poenis condignis pro criminibus statuendis.

Quoad exercitium dicendum est, quod est assertum superius de legis executione; seu princeps judices seligat qui nomine suo justitiam administrent et serio modo judicent, ne error in decernendis juribus et criminibus intersit; per se enim princeps haec efficere nequit.

Hic breviter inquiritur, an reus interrogatus a judice, teneatur confiteri crimen suum? Distinguendum est: vel reus est convictus, vel non. Si non, non tenetur juxta illud: « *juste quod justum est, exequeris* (*Deuter.* 16.). Non ergo respublica omnia mala debet punire, sed quae cum hoc quod sunt punienda, potest ista potestas punire: talia autem sunt quae coram judice saeculari sufficienter possunt probari; et ideo non laeditur respublica si divi-

num judicium excedat judicium ejus, ut aliqua reserventur divino judicio, super quae non potest esse justum judicium reipublicae » (IV. D. XV. q. IV. n. 5.). Neque ad id tenetur ob periculum infamiae in accusante, quia in casu accusans « ipsemet est sibi perniciosus, quia eo modo proponit, quo non deberet proponere; et ideo imputet sibi si aliqua infamia sequitur, quia ipse est causa, non autem ille negans, quia defendit innocentiam suam in publico, ubi non est nocens, nec habendus est pro nocente, donec fuerit convictus » (ibi).

In altero casu, communiter affirmant doctores teneri. Ratio, quia id necessarium est ad bonum commune, scilicet, ut populus sciat damnatum revera esse reum et sic nullam suspicionem injustitiae in judices et in publicam auctoritatem haberi.

Ast inquiri posset, an haec obligatio in reis sit gravis? Multi affirmant: sed videtur negandum, quando desunt circumstantiae gravis damni, vel infamiae proximi, vel alia graviter dedecentia: id autem accidit quando testes nullum dubium de delicto relinquunt, ut evenit in non paucis, vel saltem ita moraliter dant delicti certitudinem, ut populus nihil habeat contra auctoritatem. Caeterum si reus asserat se esse innocentem, crediturne ei, etsi revera sit innocens? Minime, sed damnatur ex depositione testium. Ergo a pari ex sola depositione testium damnetur quando est reus: secus nimis a reo exigeretur. Verum notandum non licere reo proclamare se injuste esse damnatum: sed patienter obediat, subiens silentio debitam poenam.

ARTICULUS VII.

De officiis et juribus principis in subditos et subditorum in principem.

Officia principis directe respiciunt bonum temporale reipublicae, ita ut omnia, legitima tamen, pertentare debeat princeps quae ad honorem et splendorem et utilitatem populi conferunt in temporalibus: et id ex ratione intrinseca sui officii, quia rex pro populo, non populus pro rege. Quoniam autem temporale in homine cum spirituali connectitur, ita ut saepius primum sine secundo impossibile evadat, ideo princeps etiam honestati morum studeat et prospiciat quod religio floreat, sine qua nulla felicitas et temporanea et aeterna obtinet.

Jura sunt 1.° ut princeps exigere possit a subditis necessaria media ad reipublicae administrationem: quod obtinetur per moderatam et justam tributorum impositionem; 2.° ut obediatur a subditis in justis. Ratio faciliter apparet.

Nota tamen quod dictum est de tributis et de obedientia *justam* et *moderatam* et *in justis*; quia secus sibi usurparet auctoritatem quam vel non habet (in injustis), vel qua abutitur contra finem sui officii, qui est defensio populi et bonum ejusdem.

Principis officia sunt jura relate ad subditos, ejusque jura evadunt officia ex parte subditorum. Patet.

Tandem animadvertimus tum principem, tum populum in *conscientia teneri* suis officiis. Ratio, quia sine exacta eorum observantia pax et tranquillitas societatis non habetur. Atqui pax et tranquillitas societatis obligat in conscientia, utpote quae fundatur in natura. Ergo etc.

CAPUT VIII.

De quaestionis socialis solutione.

Multi hodie de hac materia pertractant. Ideoque ponere quaedam de ea putamus.

ARTICULUS I.

De variis sententiis circa hanc solutionem excogitatis.

Nomine *quaestionis socialis* ea designatur disciplina, quae ordinatur ad recte componendas relationes legitimas inter dominos et opifices, inter capitalistas et proletarios, ita ut societas bene se habeat, in quantum licet, non tantum ex parte quorumdam, sed universaliter; praecipue autem ut sublevetur coetus operariorum, qui usque adhuc neglectus erat.

Non diffitemur societatem nunc inquietis motibus exagitari partim ex suggestione socialistarum, partim ex necessitatibus ultro in dies occurrentibus. His additur nimia agglomeratio opificum utriusque sexus in opificiis: ex qua immoralitas propagatur, amor familiae refrigescit, educatio seria et bona neglectui habetur, spiritus religionis evanescit, debilitatur et extinguitur, passiones et earum exigentiae crescunt in damnum individuorum et familiarum, sicut crescunt ambitio et ludi amor, qui insumunt emolumenta ad familiae sustentationem ordinata: item instructio superficialis et lectio librorum et ephemeridum immoralium et religioni detrahentium, ex quibus pessimis ideis imbuitur mens praecipue juventutis; inhu-

manitas non paucorum industrialium et nimia divitiarum accumulatio ex parte quorumdam, ex quo tanta oritur differentia in societate, ita ut quidam sint ditissimi, caeteri sine numero in maxima paupertate degentes; gravamina nimis onerosa a guberniis imposita, ex quibus minuitur in divitibus facultas impendendi superflua; hae omnes sunt causae hujus inquietae agitationis, qua populi minitantur pacem socialem.

Qui quieta mente praemissa consideret, non potest certe sibi non inquirere, an possibile sit remedium his poni, et quodnam et ubinam reperiri? Agitur enim de re magni momenti et de evitanda clade, cujus exitum nullus aestimare valet, nisi quod calamitosissima et terribilis videtur.

De remedio in genere nullum apud doctos reperitur dubium: ast in designando eo non est convenientia. Quidam aestimant unicum remedium reponi in *libertate oechonomica,* seu in absoluta libertate cuilibet individuo concessa acquirendi sibi bona temporalia quae vult et inquantum vult: et alii quidem ita extendunt hoc jus, ut spernant, dummodo civiles leges serventur, moralem, charitatem erga similes, influxum et opus *status* in re oechonomica, cum abolitione associationum pro artibus et opificiis huic libertati derogantium, solum statui imposito onere tuendi praefatam libertatem, refraenandi dola, furta, et quae quietem individuorum et jura acquisita deturbant.

Alii mitiores tuentur necessitatem *moralis* pro recta concordia servanda, nec non jus ex parte status impediendi quominus opprimantur operarii per leges appositas in favorem istorum. Dum tamen *moralem* innuunt, nihil de *religione* decernunt.

Alii adhuc mitiores non solum *moralem*, sed et *religionem*, ejusque influxum pro regula ponunt in dirigenda libertate oechonomica.

Totaliter huic theoriae opponitur *dispotismus oechonomicus*, concedens statui omnia quae moderantur oechonomiam: itemque *theoria socialistarum* et *collectivistarum* in commune omnia, vel saltem media productionis, volentium reponere; de quo videas C. v. a. XIV. et XV.

Remedia autem haec non videntur bona: quod in sequentibus propositionibus palam fiet.

Prop. I. LIBERALISMUS OECHONOMICUS IMPAR EVADIT AD SOLVENDAM QUAESTIONEM SOCIALEM.

Prob. Praecipue contra ultro-liberales, scilicet qui tuentur primam opinionem. In societate talis modus vivendi inducatur oportet, ut non ponatur nimia differentia inter membra unius et ejusdem societatis et naturae. Atqui in liberalismo oechonomico spernitur hoc et inducitur nimia differentia inter cives. Ergo non resolvitur per illum quaestio oechonomica. Major non difficulter apparet. Minor item constat; quia sic concurrentia obtinet, in qua minus divites vel media fortuna florentes, cum non possint ditioribus concurrere, ex deficientia quaestus medium et parvum commercium relinquunt et sic res eorum in pejus dilabuntur. Et quoniam pauci sunt ditissimi, vel quos fortuna singulariter juvat, devenitur facillime ad hoc quod omnes divitiae in manus paucorum refundantur et sic differentia maxima inter cives habeatur.

Praeterea in libertate oechonomica non applicantur omnes vires, sicut decet pro augmentatione bonorum temporalium; nam ad id requiritur ut omnes vel saltem

magna pars civium possit spem lucri notabilis sibi obtinere, ita ut eorum fortuna inde augeatur. Atqui id est paucorum in praefato liberalismo, ut argumento superiori constat. Ergo etc. Imo opifices et operarii durae conditioni subjiciuntur: hi enim cum non facile opus locare suum possint, coguntur subdi capitalistis egoismo affectis, qui omnia pertentant pro lucro suo adaugendo etiam cum damno aliorum. Hoc *ultimum* constat ex factis innumeris. *Primum*, idest, quod non facile possunt locare opus, item experientia patet et ex eo, quia per libertatem oechonomicam dispereunt commercium minimum et medium, et sic lucra et modus adhibendi operarios a coetu medio. Animadvertimus item quod per hanc theoriam ad hoc devenitur, quod coetus omnes, paucorum facta exceptione, coguntur ad vitam alendam labore (quod est nimis durum praecipue medio coetui), et ex aucto numero operariorum, faciliter difficultas crescit sese occupandi in honesto labore pro honesto emolumento. Ex quo patet falso asseri in casu deveniri ad justam et honestam divisionem bonorum.

Tandem abnorme est spernere vel non curare moralem et religionem in acquirendis sibi divitiis: asserere enim id, est idem ac asserere hominem nullo vinculo ligari erga legem naturalem et erga Deum et erga proximum suum, ideoque erga ipsam societatem, quae generaliter ex individuis constat commoditatibus vitae carentibus.

Contra *mitiores* in secundo loco memoratos speciatim est animadversio de spretu religionis: quid enim est moralis a religione divulsa? Neque enim sola jura hominum habentur, sed etiam Dei: si haec spernuntur quomodo caetera intacta manebunt? Difficulter enim

homo refraenatur in passionibus, nisi sciat Altissimum praesidere omnibus, ab Eoque omnia jura oriri.

Prop. II. NEQUE DISPOTISMUS OECHONOMICUS, NEQUE SOCIALISMUS PRAEBENT LEGITIMUM REMEDIUM PRO SOLVENDA SOCIALI QUAESTIONE.

Prob. I. pars. Quae ledunt hominis legitimam libertatem, non possunt tamquam legitimum remedium haberi pro solutione quaestionis socialis. Atqui taliter se habet dispotismus oechonomicus. Ergo etc. Minor probatur; quia in eo homo faciliter amitteret propriam libertatem in eligendo modo acquirendi sibi bona; omnes ideo cives tamquam mancipia status evaderent: item cum difficile sit propensiones hominum cognosci ab his, qui non sunt ipsa individua, sic facile, si homo liber non relinquatur in modo acquirendi lucra, cogeretur amplecti modum non sibi connaturalem, et sic minueretur causa boni socialis.

Praeterea haec theoria fundatur in absolutismo status, quae falsa est, cum status non omnia ad se trahere debeat, sed bonum tum societatis, tum individuorum procurare, cum status (seu melius qui regunt populos) non pro se sint, sed pro bono populi, qui individuis constat.

Tandem cum nimia complectatur quaestio oechonomica, si aliis status officiis addatur et hoc onus, numquam ad bonum exitum deducentur negotia populi, juxta illud: pluribus intentus minor est ad singula sensus.

Prob. II. pars. Imprimis quia socialismus in se falsus est et contra bonum societatis: videas C. v. a. XIV. et XV.: a falsitate autem et ab eo quod est contra bonum societatis nequit esse remedium efficax pro societate bene disponenda. *Item* fundamentum sui habet in absoluta aequalitate hominum, quae pro praesenti statu est

impossibilis, ut ibidem ostensum est, praecipue in solutione objectorum. *Tertio* quia socialismus atheus est vel fere atheus, quia fautores mitiores solum de religione aliquid permittunt, ut de re privata; caeteri absolute denegant religionem; ita ut hodie vere ingenui sunt, qui verbis sonantibus quorundam socialistarum credunt, dum hi ad decipiendum vulgum se intactas res religionis asserunt relinquere.

Nihil dicimus de familia, quam evellere nititur a fundamentis, super quibus extructa est per religionem Christi; destructo autem fundamento bonae conviventiae socialis, actum est de bono ipso sociali. Videas C. VI. a. I. et sequentibus.

Praeterea, ut vidimus ibidem C. V., systema socialisticum nutrit desidiam opificum, cum removeat incentivum ad laborem, scilicet, quaestus augmentationem et liberam commercii evolutionem.

Neque bonus est recursus collectivistarum, dum concedunt privatis dominium in res mobiles labore acquisibiles: ubi enim est cohaerentia in collectivismo? Si homo potest dominium in hujusmodi res, quare et non in immobiles et in media ipsa productionis?

Objectiones.

Object. I. Pro liberalismo oechonomico. Quilibet impellitur ad quaestum et ad causam illius, qui est labor, et magis ac magis, quo spes lucri crescit; quod est causa boni pro societate. Atqui spes lucri magis obtinet in liberalismo oechonomico. Ergo etc.

Resp. Dist. maj. Dummodo moderato ratione modo

id permittatur, conc.; secus, neg. Dist. item min.: in quo tamen modus ratione moderatus non reperitur, conc.; secus, neg. Responsio constat ex dictis.

Object. II. Hoc systemate cuilibet patet aditus ad quaestum: ideo favet omnibus.

Resp. Dist. antec. Si media necessaria habeant ad concurrentiam sustinendam, conc.; secus neg. et neg. cons. Quot enim sunt in societate, qui habent media ad hujusmodi concurrentiam sustinendam? Nonnisi pauci, qui ideo absorbebunt omnia. Igitur non cuilibet patet aditus ad colligendas divitias in hoc systemate.

Object. III. Si non sint ditissimi (et id obtinetur per libertatem oechonomicam) luxus deest in societate: hoc autem est in damnum societatis.

Resp. Dist. maj. Si non sint ditissimi non habebitur excessivus luxus, conc.; luxus moderatus, neg. Non negamus luxum concurrere ad societatis bonum: ast moderatus sit oportet, quia sola moderata, ut dicitur, durant. Quid enim universitati populi prodest luxus excessivus, si inde necessaria et utilia vitae non habeat?

Object. contra prop. II. Status dirigere debet societatem universam. Atqui ad id confert dispotismus oechonomicus. Ergo hic tamquam remedium habendus est pro solvenda quaestione oechonomica.

Resp. Dist. maj. Tamen non laedens jura sibi subjectorum, quae cum moderamine sunt dirigenda, conc.; secus, neg. Neg. min. et conseq. Non immoramur autem in declaranda distinctione, quia ex dictis in articulo quilibet facile potest allata redarguere.

Nota. Socialistarum rationes non afferuntur, quia satis earum confutatio tradita fuit C. v. ubi supra.

ARTICULUS II.

Sententia quae vera videtur, affertur.

Praeprimis animadvertimus tunc bene societatem oechonomice sese habituram, quando ejus major pars, in quantum licet, modo medioeri bonis temporalibus fruetur. Diximus *major pars*, non autem *omnes*: quia, considerata actuali conditione humanitatis, impossibile est homines manere semper in fortuna bona, etsi sub ea sint; quemadmodum ideo semper et divites et pauperes in mundo fuere, sic et in futuro similiter acciderit.

Ratio autem primae nostrae assertionis sic redditur: omnes homines natura tendunt tum ad felicitatem aeternam, tum ad temporalem, etsi non pari necessitate: felicitas ideo, ideoque et status bonae fortunae est in desiderio naturali omnium hominum, et per illum bene se habent mortales in hac terra. Atqui quod est naturale non debet coarctari ad paucos. Ergo etsi non ad omnes, quia impossibile, saltem ad majorem partem civium id erit extendendum, in quantum licet.

Quoniam autem multi coguntur labore comparare necessaria ad vitam, ideo eorum bono studendum est, ut tranquilla sit societas et ejus membra bene se habeant.

Ad hoc autem habendum quid requiritur? En resolutio quaestionis. Dupliciter tamen haec datur; alia generalis, alia partialis. Resolutio generalis sic praebetur. 1.° Spiritus verae charitatis dominetur inter homines cujusquumque sint conditionis. 2.° Religio dirigat omnium animos. 3.° Quilibet sit liber in locanda sua industria et

suo labore. 4.° Spes lucri sit individui. 5.° Adsit divisio laboris consociata cum unitate directionis. 6.° Instituantur etiam societates corporativae artium et industriae. 7.° Collegia instituantur ex probis viris constantia, qui electi sint ex diversis coetibus, quorum sit dirimere quaestiones exurgentes et in debitis limitibus retinere societates corporativas. 8.° Optima habeatur legislatio moderans horas laboris, requiem festivam, pondus laboris pro sexus et aetatis diversitate et debitas relationes inter dominos, opifices et operarios. 9.° Optimum item erit si habeantur capsae rurales. 10.° Pensiones proportionatae pro impotentibus et longiori servitio benemeritis, habeantur.

Haec autem non esse impossibilia quod habeantur, manifestúm est: ex hoc autem inde bene se habere societatem, facillime constat: quod autem praemissa sint rationabilia, nunc immediate ostenditur. Resolutio vero particulis breviter innuentur in fine articuli.

1.° De necessitate charitatis. Charitas est vinculum animorum et mentium, impellens unumquemque ad auxilium praebendum proximo suo ita ut ipse bene se habeat, et sublevetur in malis suis. Atqui ad id impellit ipsa natura ex noto effato: omne simile diligit sibi simile; et caeterum patet quotiesquumque homo proximum suum praesertim pati intuetur. Ergo charitas est necessarium vinculum societatis ex natura rei, ideoque est servanda.

Imo haec primum occupat locum in constitutione societatis, quae sita est non in materiali unione, sed in unione morali animorum, cum praecipue animo homo differat a reliquis sibi inferioribus.

2.° De necessitate religionis. Homo multis passionibus impetitur, ita ut difficulter se refraenet, nisi

habeat remedium potissimum. Atqui id obtinet per solam religionem, quae jura divina eminentissimi ponderis tuetur, quaeque finem hominis nobilissimum ostendit, minitans pravis clades aeternas pro vita futura, et alia hujusmodi. Ergo religio sola potest cupiditates et passiones hominis refraenare et sic procurare bonum societatis, quod non consistit cum passionibus effraenatis. Idem etiam ostenditur factis, quia quotiesquumque vulgus praecipue veritatibus religionis non est directum, societas eo ipso periclitari incepit.

3.° De necessitate libertatis in locanda industria etc. Libertas legitima in locanda industria et suo labore, fundatur in eo quod in casu quilibet amplectitur id, ad quod propensius impellunt naturales inclinationes; quo autem magis occupatio est connaturalis, eo magis opera perfectiora habentur et finis melius obtinetur industriae et laboris; et sic multo plura patent commoda societati pro bono *esse:* ergo etc. Praeterea per libertatem praefatam magis prospicitur congenitae dignitati humanae, quae praecipue in libertate refulget.

4.° De necessitate lucri individualis. Homo non est considerandus in abstracto, quando de praxi agitur, sed prout in facto est. Atqui nunc ita se habet, quod si sit fisus in spe lucri individualis, magis et diligentius operatur, quia magis et copiosius scit remunerari. Ergo spes lucri individualis magis consona est naturae hominis. Recole quae diximus C. v. a. xiv. et applica hic, quia fere omnia ad opus sunt.

5.° De necessitate divisionis laboris consociatae cum unitate directionis. Quod quinto loco posuimus, id sibi vult, quod homines vacantes cuidam operi multiplices

agentes requirenti, ut accidit saepius, v. g. in aedificanda domo, simul uniantur, quilibet vacans parti sibi proportionatae, tamen sub directione praecipui agentis, v. g. in casu sub directione architecti. Ratio *primi*, quia in opere condendo saepius multa requiruntur: non omnes autem valent ad omnia; bene e contra quilibet valet pro sua parte: uniti igitur et simul concurrentes ad omnia valebunt: id igitur est secundum naturam.

Ratio *secundi*, quia multitudo sine suprema directione evadit confusio, ut patet.

6.° De utilitate societatum corporativarum. Societates corporativae id sibi praestituunt, ut cuidam negotio particulari multi animis uniti vacantes, lucrum legitimum ex sua industria obtineant inde inter socios dividendum. Atqui id optimum est et bonum pro societate; quia ubi multi, ibi etiam major vis et medium evolutionis latius habetur, et sic majus emolumentum pro sociis et commoda majora pro societate universa. Accedit quod sic facilius aditus patet ad sese defendendum contra injustos oppressores.

7.° De necessitate tribunalium etc. Saepius inter homines lites exurgunt; item inter societatem et societatem saepius aemulatio nociva oriri potest, sicut de facto accidit frequenter: lites autem et nociva aemulatio sunt pernicies associationum. Remedium igitur est reperiendum. Atqui id obtinetur per tribunalia instituta ut n. 7. dictum est.

Prob. Si enim agatur de una, eademque societate, quoniam ejus membra sunt pars et pars unius et ejusdem, nullum vult cedere et sic lites non componuntur. Si autem agatur de societate in ordine ad aliam societatem praeterea adest independentia, et sic difficilius compositio

legitima obtinetur. E contra bene haec obtinetur per tribunalia ut supra instituta.

8.° De necessitate bonae legislationis etc. Ratio octavi, quia necessarium id est pro incolumitate civium et pro honestate et dignitate et utilitate laboris. Cum enim cives fere omnes occupentur in negotiis etc., non potest auctoritas publica sese totaliter eximere, quin opus suum conferat in hujusmodi: tamen moderato modo, ut intacta maneat debita civium libertas. Idem ostenditur, quia auctoritas publica sanctionem suis legibus confert, mediisque non caret ut unusquisque impellatur ad munus suum exequendum.

9.° De utilitate capsarum ruralium. Capsae rurales facilitant mutuum infimae classi societatis et insuper liberant eam a pessimis uxurae deditis, qui sanguine pauperum impinguantur: saepius enim sine mutuo nec vivere, nec in negotiis sese pauperes occupare valent.

10.° De pensionum utilitate etc. Hoc quod ultimo ponitur, maxime confert tum ad eventus malos faciliter obvenientes minus graves reddendos in casu infortunii, tum ut qui longo servitio fideliter deservivit, legitime remuneretur et ultima pars vitae illius minus incommode ducatur. Quod autem sit utile et bonum et rationale sic providere in casibus praefatis, facile quisque videt.

Concludimus ergo per praefatum systema bene resolvi quaestionem oechonomicam.

Resolutio particularis. In particulari dicimus, quod ad bonum sociale et sic ad bonam resolutionem quaestionis socialis maxime interest 1.° ut bene se habeat agricultura et sic faveatur his, qui in eam incumbunt, sive hi sint operarii, sive hi sint domini. Ratio, quia agricultura est quae nobis

utiliora et magis necessaria praebet pro vitae sustentatione et commoditate. Verum id est impossibile obtinere, si agricolae non bene se habeant post labores et dominis ex fundis non sit spes sufficientis lucri. Est ideo munus gubernii ista procurare omni ope, nec solum removendo gravia onera in praediis, sed praemiis etiam, facilitationibus, excitationibus et aliis hujusmodi impellere dominos ad opus tam perutile societati.

2.° Industria item et commercium multa bona afferunt, tum quia ea civibus procurant, tum quia ex evolutione eorum, praecipue parvi commercii, multi divitias congregant pro statu commodo, vel saltem crescit numerus eorum qui in medio statu sistunt; quod est primum desiderabile in societate, ut ostensum est in principio articuli. Quisnam item ignorat ex florido statu industriae et commercii haberi media faciliora pro eo, ut occupentur multi in his negotiis et in aliis, pro quibus explendis sufficiens multi lucrum obtinent?

3.° Res ita dirigantur ut operarii et officiales non solum sufficiens emolumentum habeant, sed et spem bonae providentiae pro futuro. De ultimo satis dictum est in n. 10. De primo patet, quia majus emolumentum sublevat inferiores, qui sic libentius dominis servient et magis fideles erunt in explendo munere suo.

CAPUT IX.

De republica in relatione ad aliam rempublicam.

Quemadmodum individuum et familia ad aliud individuum et ad aliam familiam se bene gerere debet, sic et de republica ad aliam est dicendum.

ARTICULUS I.

De juribus et officiis internationalibus.

Etsi universum genus humanum unicam societatem in terra constituat, tamen in varios principatus, variasque nationes dividitur, quae vitam propriam possident; quia impossibile est omnes gentes regi ab uno; eo vel magis quia variae sunt linguae et consuetudines populorum, quae varium exigunt modum regiminis. Verum non ita impelli debet independentia, ut nullo vinculo teneantur varii populi ad invicem; imo non pauca sunt officia eorum et respondentia jura, quae *internationalia* appellantur.

Primum officium gentis ad gentem est *amor*, quia omnes homines fratres sunt et natura similes; et ideo licet divisi in regna, debent sese condiligere, sicut fratres, qui paterna domo egressi, aliam familiam constituunt, absque eo quod spernant consanguineitatis legem et communionem sanguinis.

Alterum officium est erga bona temporalia et erga vitam ipsarum nationum, seu independentiam; societas

enim est persona moralis ad similitudinem personae realis: quemadmodum ergo est injustum laedere jura temporalia et praecipue vitam proximi, ita injustum est laedere jura et vitam personae moralis, quae aequivalens est bono plurium individuorum. Hujusmodi autem officia sic obligant, ut praeponi debeat commoditati et utilitati alienae commoditas et utilitas propria.

Tertium officium est quod si inter aliquas nationes sit foedus, servandum est juxta praestabilita: foedus enim est verus contractus: sed contractus obligat per se: ergo et foedus.

Item optimum est ut inter varios populos fiant contractus pro reciproci commercii utilitate, pro extradictione malefactorum etc., quia haec maxime conferunt prosperitati reipublicae.

Pariter bonum est ut apud principem cujusque nationis *nuntii* vel *legati* habeantur, qui nomine proprii principis negotia pertractent, quae intersunt inter nationem et nationem.

Si non licet internam reipublicae alienae administrationem turbare, non est tamen recta theoria *de non interventu,* qua asseritur et defenditur nullam nationem in occursum alterius devenire posse, casu quo injuste impetatur ab altera, vel inter principem et populum dissensiones obortae fuerint, vel periculum immineat rebellionis et belli civilis et alia hujusmodi. Ratio, quia nullum in hac theoria reperitur vestigium illius mutui amoris quo homines mutuo ligantur, ut supra visum est: imo in ea puro egoismo favetur et injustitiae, quia sic audacioribus et fortioribus tribuitur jus quidlibet audendi, dummodo in ipsorum utilitatem vertat.

ARTICULUS II.

De bello.

Bellum est congressio vi et armis facta inter nationem et nationem ex auctoritate principis. Bellum aliud est *offensivum*, aliud *defensivum*; aliud *justum* et aliud *injustum*. Dicitur offensivum quando bellum suscipitur ad ultionem injuriae acceptae ab alio: dicitur defensivum quando suscipitur ad propulsandam aggressionem hostium. Justum autem bellum dicitur, quando justa et legitima causa suscipitur; qua deficiente, injustum audit.

Ad justitiam belli requiritur: 1.º Causa gravissima; est enim malum omnium gravissimum, ut patet: igitur nonnisi gravissima causa illud cohonestare potest. Dicitur autem adesse causa proportionata, quando respublica ab alia republica grave damnum passa est vel injuriam vel dedecus, quin a damnificante vel injuriam faciente vel offensore in genere reparationem obtinuerit. Hinc Augustinus in *Pentat*, l. vi. scribit: « Justa bella definiri solent quae ulciscuntur injurias, si qua gens vel civitas, quae bello petenda est, vel vindicare neglexerint quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per injurias ablatum est. » 2.º Requiritur auctoritas principis; quia negotia nationis ad principem pertinent: atqui bellum nationem respicit: ergo est negotium ad principem pertinens; cujus ideo est convocare milites etc. etc. 3.º Requiritur recta intentio, idest, recta voluntas reparandi tantum injurias et damna aliter non reparabilia: quia si fiat ex odio, charitas laeditur; et si remedium minoris

momenti spernatur, non adest causa sufficiens ad bellum. His praestitutis, sit propositio.

Prop. Bellum est licitum, dummodo suscipiatur conditionibus superius memoratis (iii. D. xxxviii. n. 15.).

Prob. Cuilibet licet jus suum repetere et defendere etiam per aggressionem furis et laesoris injusti, quando aliter jus suum non licet obtineri. Atqui bellum justum ordinatur ad repetendum et defendendum jus reipublicae, quod aliter obtineri non potest. Ergo bellum justum est licitum. Idem probari potest ex auctoritate etiam proborum virorum, qui semper justa bella aestimabant esse legitima et ex auctoritate ipsa divinae Scripturae.

In bello non licet uti *mendaciis* et *fraudibus:* « in bellando, scribit Doctor ibi, contra quemquumque, oportet servare fidem, ita quod infidelitas vel mendacium cujusquumque christiani in bello contra infidelem, damnatur; licet possit uti aliquibus cautelis belli, quae per se non repugnant veritati, nec includunt mendacium. » Ratio mendacii, quia mendacium de se est malum, ut visum est Cap. v. art. xvii., ideoque semper evitandum: ratio infidelitatis, quia infidelitas pariter est mendacium in facto et per eam decipiuntur hostes.

Bello completo, victores repetere possunt, si bellum fuerit justum, reparationem injuriae et juris laesi et expensas pro bello consumptas, nec non et aliquam compensationem pro incommodo. *Primum* patet, quia reparatio injuriae et juris laesi est debitum naturale. *Secundum* item constat, quia qui est injusta causa belli, in se onus implicite subit effectuum consequentium et sic expensarum etc. *Tertium* est manifestum, quia incommoda belli aestimatione digna sunt, cum vita multorum

subditorum periculo fuerit exposita et revera multorum interierit.

Verum meminerint victores humanitatis, quam numquam licitum est laedere etiam in furore justi belli. Quapropter interficere populum inermem, bonis eumdem expoliare et damnificare, est contra naturam; nisi sciatur quoad ultimum aliter expensas refici non posse.

Objectio. Vita hominis est pretiosior omni bono temporali etiam reipublicae. Ergo non est licitum pro temporalibus aggredi bellum.

Resp. Dist. antec. Nec tamen est pretiosior justitia, conc.; secus, neg. Ratio quare suscipitur bellum, semper est justitia: hanc autem esse pretiosiorem vita, manifestum est, quia ordo physicus, in quo est vita, non praeferendus est ordini morali, in quo virtus continetur: juste igitur suscipi potest bellum (Confer Halensem III. p. q. XLVII. m. III. a. I. II.).

CAPUT X.

De societate religiosa.

Homo ad civilem societatem non ordinatur tamquam ad finem ultimum; finis enim illius ultimus est Deus in vita futura possidendus, ut visum est C. I. art. IV. et V., et praesens societas debet esse praeparatio ad futuram ex ibidem et C. III. art. VI. Homo igitur in terra religione ligatur ex Cap. V. art. II. et III. etiam per cultum publicum. Incompletus quapropter evaderet tractatus, si hic aliquod non adderetur de societate in ordine ad *Religionem*, quae dicitur etiam *Ecclesia*, quamque nos sub titulo *societatis*

religiosae exprimimus. De ea multa dici oporteret, sed nos tractatum coarctamus ad confutationem brevissimam quarumdam opinionum falsitate laborantium, quae hodie praecipue in societate serpunt. Prius autem de ea in se agemus; inde autem in relatione sui ad societatem civilem.

Patet nos hic supponere, ut C. v. a. iv. diximus, catholicam esse veram religionem, deque ea ideo asserere dicenda. Primi demonstratio non ad ethicos pertinet, sed ad theologos: quos conferas in tractatibus fundamentalibus.

ARTICULUS I.

De notione et existentia societatis religiosae.

Societas religiosa est *coetus hominum viribus unitis tendentium in suum ultimum finem;* seu ad faciendum ea quae sunt religionis, ut assequantur suum finem ultimum. Quemadmodum, idest, homines in societatem coeunt ut ad invicem sibi auxilia praebentes, possint assequi temporalem felicitatem, sic indigent in societatem uniri, ut mutuo sese adjuvent ad Deo praebendum, publice etiam, cultum et honorem debitum et ad exequenda quae sunt servitutis Dei. Quoniam autem nulla societas consistit sine principe, sic in religiosa societate requiruntur *duces et milites, magistri et discipuli, jus praesidendi et dirigendi et onus obedientiae* circa ea quae relationem Dei et hominis respiciunt. Licet autem haec societas sit *spiritualis,* requirit tamen esse etiam *externa et visibilis,* quia aliter homines nequirent simul convenire, cum ad id indigeant signis exterioribus.

Primum sic clarius ostenditur.

Homo naturaliter tenetur in finem suum tendere etiam cultu externo et publico. Atqui id impossibile est sine societate religiosa cum suis rectoribus et magistris et juribus ad id ordinatis. Ergo societas religiosa revera inter homines est necessaria. Probatur minor: si homines tenentur ad cultum externum et publicum, *quare non simul uniti in societatem?* nam si quodlibet individuum indiget uniri in civili consortio ad sibi providendum in temporalibus, tanto magis aliis indiget uniri in consortio religioso ad munera sua erga Deum obeunda: facillime enim homo quae sunt Dei obliviscitur et occupatur totaliter de terrenis: quid ergo erit si sit omnino independens quoad hoc et solutus a quolibet vinculo societatis religiosae? *Secundo* requiruntur duces et magistri, qui incumbant in gubernationem et directionem spiritualium negotiorum; quia gubernatio et directio spirituum difficilior est quam directio in societate civili; ita ut, his deficientibus, multa mala societas et animae pati cogerentur. *Tertio* requiruntur jura necessaria ad finem directionis et gubernationis obtinendum, idest, auctoritas et potestas in subditos, quia sine his nulla obedientia et directio est.

Necessitas hujus etiam ex eo patet, quia semper et undique homines coluerunt Divinitatem quadam religione uniti, quam publice etiam profitebantur. Imo asseri potest hominem magis in societatem religiosam trahi quam in civilem, quia finis illius est nobilior et potentius attrahens, utpote ad finem ultimum proxime deducens, cui caeteri fines subjiciuntur.

ARTICULUS II.

De praeeminentia religiosae societatis in comparatione ad civilem.

Societas religiosa etsi idem subjectum habeat, scilicet hominem, tamen realiter distinguitur a civili; et constat tum ex *fine,* tum ex *officiis.* Ex fine constat, quia finis immediatus civilis est bonum temporaneum, finis vero immediatus religiosae est bonum spirituale. Idem de officiis dicas.

De his societatibus nunc inquiritur an *pares sint in dignitate*, vel una alteri praestet? Asserimus secundum pro religiosa. Probatur. Natura et dignitas in societate ex fine et officio eruitur, sicut distinctio ambarum. Atqui finis et officia societatis religiosae admodum praestant fini et officiis civilis. Ergo prima natura et dignitate huic praestat. Minor ex ipsa notione tradita fit manifesta; acquisitio enim ultimi finis et munera nostra erga Deum superant quidquid temporaneum et mundanum est.

Deduces I. Etsi societas religiosa et civilis distinguantur, tamen in his quae Dei sunt et ultimi finis acquisitionem respiciunt, civilis subjicitur religiosae ex naturali ordinis dispositione, quia dignior natura, praestat et imperat jure naturali minus digno in his quae illius sunt.

II. *Status laicus* et independens ab auctoritate religiosa, non est nisi *negatio ordinis et destructio civilis consortii* in suis fundamentis. Si enim princeps se eximit ab eo quod dignius et praestantius et sacratius est, potiori jure subditi sese eximere possunt ab obedientia et ab aliis officiis erga principem; quia minus malum est sper-

nere auctoritatem inferiorem, quam superiorem; et sic lata sternitur via socialismo: et revera per abusum potestatis civilis contra jura sacra Ecclesiae, populi contra principes nunc didicerunt insurgere et cladem societatis minitantur.

Prop. AUCTORITAS RELIGIOSA PER SE NON EXIGIT RESIDERE IN PRINCIPE, SED SOLUM ALIQUANDO PER ACCIDENS.

Prob. I. pars. Quorum unum non infert aliud, possunt subjecto separari. Atqui auctoritas civilis non infert de se religiosam et viceversa. Ergo possunt subjecto separari, idest, non exigunt idem subjectum. Hinc saepius in populis invenimus auctoritatem unam esse in diverso subjecto ab altera. *Item* vacare negotiis saecularibus, qui finis est auctoritatis civilis, saepe impedit quominus homo possit vacare spiritualibus, quia pluribus intentus minor est ad singula sensus: potiusquam ideo unum subjectum, duo videntur magis exigere potestas civilis et religiosa.

Prob. II. pars. Licet hae duae potestates distinguantur etc., non tamen opponuntur: ideo possunt utique esse in unico subjecto, dummodo hoc valeat bene utramque administrare. Quod non opponantur, patet; quia finis temporalis felicitatis non opponitur beatitudinis consequutioni et uterque in eodem reperitur: idem dicendum de potestate ordinata ad utrumque finem.

Residentia hujus duplicis potestatis in unico subjecto praecipue refulget in Romano Pontifice: cum enim ipse sit supremum caput totius Ecclesiae Christi et visibiliter regere debeat in terris suo spirituali imperio fideles cunctos, tum populos idest, tum principes, optimum est ut ita manifeste appareat liber in suo ministerio et revera sit, ut in quantum fieri potest, non praebeat motivum

suspicionís cuique; quia praecipue principes non obtemperarent illius mandatis, quando suspicarentur de libertate sui superioris.

ARTICULUS III.

De mutua concordia inter civilem et religiosam auctoritatem.

Cum distincta sit auctoritas civilis a religiosa et tamen utraque ad hominis felicitatem ordinata, debent ambae simul cohaerere, quia ex earum collisione multa damna societati obvenirent. Ad id autem requiritur, ut quaelibet in suo ordine maneant et ad invicem auxilium sibi praebeant pro modo suo, ad finem tum temporaneae, tum aeternae felicitatis consequendum. Doctrina haec traditur sequentibus propositionibus.

Prop. I. Quoniam auctoritas religiosa est natura superior civili, princeps nullum jus habet eam impediendi et modificandi. Est contra regalistas et absolutistas status.

Prob. Jus impediendi et modificandi supponit praeeminentiam, quia est actus jurisdictionis et potestatis, quae non potest exerceri in similes et in aequales et multo minus in superiores. Cum ergo principes sint inferiores spiritualem jurisditionem habente, non possunt eam impedire vel modificari.

Prop. II. In puris temporalibus auctoritas civilis est independens ab auctoritate religiosa.

Prob. Jus spirituale de se non infert temporale, nec includit illud. Ergo auctoritas religiosa non potest sese intromittere in jura vere temporalia. Sed auctoritas prin-

cipis est temporalis. Ergo in eam se non potest intromittere auctoritas religiosa: civilis ideo ab illa est independens in praefatis.

Prop. III. In juribus mixtis per concordata legitime inita jus est determinandum ab utrisque auctoritatibus simul.

Nota vero imprimis dici jura *mixta*, quae in parte respiciunt bona temporalia, in parte vero bona spiritualia; v. g. praedia, domus sacrae etc. Hae licet temporalitatem redoleant, ideoque principis auctoritati exigant subjici, tamen eo quod ad Ecclesiam pertineant, sacra et spiritualia quodammodo fiunt: idem vice versa dicas de matrimonio relate ad quosdam civiles effectus.

Prob. In juribus mixtis quaelibet auctoritas suam partem habet: ad concordiam igitur deveniant necesse est ad evitanda gravia incommoda et oppressionem injustam cujusque. Atqui id obtinetur per concordata. Ergo etc.

Meminerint tamen principes se esse inferiores, nec nimis exigant, sicut generaliter accidit, cum in hoc mundo non jura, sed vis praevaleat fortioris. Meminerint etiam se non esse solum ad bonum temporale subditorum, sed indirecte etiam ad spirituale; ideoque potiusquam laedere jura Ecclesiae, tueantur et spiritualem auctoritatem adjuvent ad bonum spirituale fidelium; qui quo magis Ecclesiae sunt addicti, eo magis obsequentes auctoritati civili erunt.

Prop. IV. Ecclesia et corpora moralia religiosa jus habent existendi et consequenter possidendi; nec a principe possunt usurpari bona temporalia ad illa pertinentia.

Prob. I. pars. Corpora moralia dicuntur hae congregationes virorum vel mulierum, quae sub obedientia superioris societatis religiosae simul vivunt curantes cultum Dei, propriam sanctificationem et etiam salutem animarum: finis ideo horum optimus est et utillimus Ecclesiae. Quemadmodum ergo Ecclesia jus habet ad existentiam, ita etiam corpora religiosa, quae sunt columnae ipsiusmet Ecclesiae.

Prob. II. pars. Qui incumbunt muneribus religiosis, subjiciuntur necessitatibus vitae, sicut caeteri homines: insuper ut reddi apti possint ad regendum et docendum in Ecclesia, debent in juventutis flore per multos annos vacare scientiis: quomodo ergo sustentari poterunt, si Ecclesia et corpora moralia non habeant jus possidendi, ex quo sui ministri et membra etc. necessaria ad commoda vitae habeant? Item cultus externus exigit expensas non leves, et bonum est ut Deo offeratur pars aliqua temporalium rerum, cujus omnia sunt.

Tertia pars ex dictis hic et superius facile patet.

ARTICULUS IV.

De atheismo politico et de libertate conscientiae, cultus et doctrinae.

Atheismus politicus situs est in hoc, quod auctoritas publica ita se gerat in sui agendi ratione, quasi Deus et religio non existant.

Prop. Atheismus politicus absurdus et impius est.

Prob. Quod falso fundamento et irreligiositate innititur, absurdum et impium est. Atqui atheismus politicus innititur falso fundamento, idest in atheismo et in irre-

ligiositate, seu in absoluta independentia civilis potestatis a Deo et ab Ecclesia. Ergo absurdus et impius est.

Libertas conscientiae consistit in facultate credendi de religione et agendi quoad religiosa negotia, sicut cuilibet placet. Libertas cultuum sita est in facultate profitendi publice quemlibet cultum vel religionem. Libertas doctrinae consistit in libertate docendi et scribendi quaequumque pro lubito individuorum. Fere ubique in civilibus nationibus hodie hi errores vigent.

Quod spectat ad cultum et ad conscientiam *praenotamus* non esse vi et minis cogendos homines ad veram religionem et fidem amplectendam, sed persuasione et praedicatione. Verum negamus cuilibet liberum esse credere et agere pro lubito, etiamsi de falsa religione agatur. Si hoc non est bonum, non recte civilis potestas, quae est in vera religione, concedere potest libertatem cultus.

Primi falsitas, idest, de libertate conscientiae, sic ostenditur. Veritas est immutabilis, nec varia evadit pro varietate opinionum humanarum. Sed religio vera fundatur in veritate. Ergo vera religio est immutabilis. *Item* est immutabilis, quia talis est natura humana et relatio hujus ad Deum. Atqui non est licitum concedere cuilibet facultatem credendi, sicut placet, de immutabili; tanto magis de veritate respiciente relationem veram nostram ad Deum. Pro majori videas Psychologiam Cap. ultimo art. xv.

Cultus libertas relate ad individua non est secundum rationem: haec enim suum fundamentum habet vel in eo quod quaelibet religio sit bona, vel quod Deus non curet relationem hominis ad se, vel in impossibilitate detegendae verae religionis a falsa. Atqui primum est absurdum, quia quod falsum est, repugnat esse bonum, praesertim

in materia religionis et consequenter Deum et relationem veram Dei et hominis respiciente, quae est negotium omnium primum: item falsum est secundum, quia si Deus ordinis dispositor et servator supremus est, omniaque ordinat ad finem; multo magis curabit quae sunt finis hominis ultimi: tertium item est falsum, quia veritas de religione dilucide sive argumentis intrinsecis, si de religione naturali agatur, sive argumentis extrinsecis, si de supernaturali sit sermo, manifestari rationi potest; neque enim est verisimile Deum a nobis exigere impossibilia. Nemini igitur liberum est amplecti religionem et doctrinam quam sibi videtur, sed tenetur veram amplecti.

Item non licet publicae auctoritati, quae est in vera religione, concedere publice libertatem cultuum. Quia in casu publica auctoritas non curaret veritatem et legitimam relationem societatis ad Deum; imo parvipenderet et implicite sperneret, sese liberans a quavis obligatione erga veram fidem et religionem. Atqui utrumque est absurdum: primum patet, quia nulla creatura rationalis potest non curare veritatem et legitimam hominis relationem ad Deum, sive creatura illa in se consideretur, sive ut subjecta auctoritati vel ut praesidens in societate: secundum item; quia licet directe civilis potestas ordinet ad felicitatem temporalem, non tamen sic ut permittere possit, imo concedere indifferenter quae finem ultimum impediunt; nam inferius ordine coordinari debet ad superius, ut ordo perseveret et explicetur: tanto magis, quia quemadmodum religio adjuvat civilem societatem, ita civilis potestas adjuvare debet religionem, ut mutuo juvantes possint hominem perducere ad *veram* felicitatem tum temporis, tum aeternitatis, ut alibi pariter arguimus.

Potest tamen civilis vel publica auctoritas permittere in privato quae supra reprobata sunt, quia de privato non est ei cura, ut patet ex ipso munere et nomine.

Improbatur tandem libertas docendi et scribendi; quia per id facilius error defendi et propagari potest, praecipue apud ignarum vulgum, qui doctrina carens verum a falso discernere non valet. Et quod mores speciatim spectat, id accidit, quod quamvis homo sciat falsum esse quod legitur, tamen insensibiliter corde depravatur et brevi pernicies ejus imminebit et simul pernicies societatis, quia malum facilius propagatur quam bonum.

APPROBATIO.

Revisimus opus cui titulus: ***Cursus Philosophicus ad mentem Doctoris Subtilis***, studio et labore P. F. Cherubini ab Abbatia S. Salvatoris, dignumque illud judicamus quod praelo detur « pro manuscripto. »

F. Dorotheus Cornelisse O. F. M.
F. Franciscus Maria Cruz O. F. M.

Nihil obstat.

Fr. DIONYSIUS SCHULER
Minister Generalis.

ERRATA-CORRIGE

Pag.	*Linea*	*Errata*	*Corrige*
12	28	indipendens	Independens
43	26	quod	quae
67	27	hahet	habet
79	7	homime	homine
99	17	poti	pati
112	22	Cap. IV.	V.
221	17	Vacant	Vocant
228	19	Vacantur	Vocantur
246	23	art. VI.	VII.
254	10	C. IV.	V.
255	7	art. V.	VI
289	6	fiat	fiet
294	15	C. IV.	V.
306	15	art. X.	XI.
347	10	art. VI.	VII.
361	29	mensurae	mansurae
366	9	adjisset	adiisset
370	3	quaestionom	quaestionem
372	26	congenti	contingenti
441	21	Scolastici	Scholastici

INDEX

INDEX ALPHABETICUS

NOTA. *Numerus romanus indicat volumen, num. arabicus paginam.*

A.

B.

C.

D.

E.

F.

G.

H.

I.

J.

L.

M.

N.

O.

P.

Q.

R.

Q.

R.

S.

T.

U.

V.

